المذاهب الإجتماعية

دراسة فى الاخلاق

دكتور
السيد محمد بدوى
أستاذ علم الإجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

اهداءات ٢٠٠٢

أ.د/ السيد محمد بدوى

الاسكندرية

المذاهب الاجتماعية

دراسة فى الأخلاق

دكتور
السيد محمد بدوى
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

الفصل الأول

اصول المذهب الاجتماعى

فى دراسة الاخلاق

ظلت الأخلاق منذ ظهور المذاهب الخلقية الفلسفية تدرس على أنها علم معيارى normative ، يبحث فيما يجب أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، وقد اصطلح على أن موضوع الأخلاق « هو دراسة الخير الأقصى أو الأسمى للإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختياره فى سلوكه ويسعى إليه أو يهدف إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة ، بل باعتباره غاية لذاته »(١) ويتضمن هذا الموضوع البحث فى مقومات الخير وشروطه عند النـــاس باعتبارهم أفراداً ، كما يتضمن أيضاً البحث فى طبيعة الفضيلة واللذة ، وكذلك البحث فى الوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين . ثم هو يهتم بعد ذلك بتحديد مبادىء الواجب أو القانون الخلقى ، والبحث فى نصيب العقل فى عمل الإنسان بوجه عام ، وصلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية ، ثم يصل فى النهاية إلى اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

ولكن هذا المنهج الفلسفى ما لبث أن وجد أمامه منهجاً آخر ينازعه السلطان ، هو المنهج « الاجتماعى » الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى ، وأن يعالج مسائله على أنها « ظواهر أخلاقية faits moraux » يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى تدرس بها

---

(١) أنظر كتاب « المجمل فى الأخلاق » تأليف سيدجويك وترجمة الدكتور توفيق الطويل والأستاذ عبد الحميد حمدى .

الظواهر الاجتماعية الأخرى من اقتصادية(١) ولغوية(٢) وتشريعية(٣). فالظاهرة الخلقية حقيقة خارجية كالحقائق الاجتماعية الأخرى نستطيع أن نتعرف عليها بمميزات خاصة وأن نستخلصها من أحكام الرأى العام ومن آداب الشعوب وحكمهم . وهذه الحقيقة الخلقية يمكن أن تكون موضوعاً لدراسة علمية موضوعية تنصب على دراسة ما هو كائن بالفعل .

وقد كان ظهور كتاب العلامة ليفى برول « الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية »(٤) الذى هاجم فيه الطريقة القديمة فى دراسة الأخلاق ، التى كانت تخلط بين المعرفة النظرية والتقديرات العملية ، ووضع فيه الأسس العلمية لدراسة الظواهر الخلقية —كان ظهور هذا الكتاب حدثاً فذا فى تاريخ دراسة الأخلاق ، وقوبل الكتاب بعاصفة من النقد والاستهجان لأن أصحاب الطريقة القديمة ، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية . وجدوا فيه مساساً بقدسية الأخلاق ، وادعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية تقضى على مالكنه من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد الذى أثارته الروح الفلسفية ما لبث أن أفسح مكاناً لحكم عادل وأصبح الكتاب

---

(١) فى دراسة الظواهر الاقتصادية وفق المنهج الاجتماعى أنظر أبحاث Charles gide Cours d'économie Politique, Sirey, 1923, وكذلك كتاب Bouglé : Bilan de la Sociologie Française. Contemp. الدكتور على عبد الواحد وافى : الاقتصاد السياسى .

(٢) أنظر كتاب : اللغة والمجتمع للدكتور على عبد الواحد وافى .

(٣) من أمثلة تطبيق المنهج الاجتماعى فى دراسة الظواهر التشريعية كتاب : Fauconnet, La Responsabilité وكذلك كتاب الدكتور على عبد الواحد وافى « المسئولية والجزاء » .

(٤) Lucien Lévy - Brühl : La Morale et la Science des moeurs .

الآن مرجعاً أساسياً من المراجع التى تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية . وأصبح من البديهى بالنسبة لعلماء الاجتماع فى الوقت الحاضر أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح .

وغرضنا فى هذا البحث أن نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه « الاجتماعى » فى دراسة الأخلاق ، وأن نتتبع هذا الاتجاه فى تطوره لنقف على مقدار تقدمه فى المراحل المختلفة ، وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمى .

أثر المذهب التجريبى

تتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لها طابع الانتشار وعدم التحديد فى صيغ ثابتة caractère diffus(١) . ولذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التى تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية . ونستطيع أن نقول إن أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت فى الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبى L'empirisme . فقد نادى فرنسيس بيكون Bacon بوجوب تطبيق منهجه على دراسة الأخلاق والسياسة .

وينزع المذهب التجريبى إلى تفسير الضمير من الخارج(٢). فالتأثيرات

(١) Manuel de Sociologie, par A. Cuvillier, Presses Univers, 1950 T.II P. 518.

(٢) Traité de Morale, par R. Le Senne; Collec. « Logos » Presses. Univers, 1942 p. 233.

التى تأتينا من التجارب الحسية تنطبع فى النفس كما تنطبع الكتابة على ورقة بيضاء ، وبتوالى هذه التأثيرات تتكون العادات التى تجعلنا نتوقع حدوث الشيء متى حدث سببه . ونحن إذا تتبعنا هذا المذهب نجد أن تفسيره لنشأة الشعور الأخلاقى يطابق تماما تفسيره لنشأة الشعور الحسى ، أى الشعور الذى يؤدى إلى المعرفة La concience cognitive . فالخير معناه تجريبيا كل ما يثير فى النفس الشعور بالارتياح ، والفعل الخبيث هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالقلق . ونحن إذا وجدنا لذتنا فى مؤثر من المؤثرات الخارجية ، فسرعان ما نرتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا ، ونصوغ هذه القاعدة على الوجه الآتى : « إبحث عن هذا المؤثر لكى تحصل على هذه اللذة » . والعادات الفردية التى تتكون على هذا النحو هى العناصر الأساسية التى تنشأ عنها العادات والتقاليد الجمعية .

هذا هو تفسير المذهب التجريبى لنشأة الضمير الخلقى . ونحن وإن كنا لا نوافق بأى حال على ما يذهب إليه هذا المذهب من اعتبار العادات الفردية أساساً للعادات الجمعية(١) ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقراء النظرى والعملى كشرط من شروط البحث فى الحياة الأخلاقية . والمبدأ التجريبى يذكرنا دائماً بأننا نكون جزءاً من عالم خاص يجب أن نكون دائماً على صلة وثيقة به . غير أن غاية المذهب التجريبى تمييز القيم الحسية وإحلالها فى مكان الصدارة . ولكن غاية الأخلاق ، على على عكس ذلك ، إعلاء القيم التى تسمو على عالم الحس ، أى القيم الروحية

---

(١) يتضح رأينا فى هذا الموضوع بعد قليل ، أى بعد أن نفرغ من عرض التطور التاريخى .

وغالباً ما تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية(١) ، فنحكم على اللذة أحياناً بأنها لا خلقية .

وقد ازدادت معالم الاتجاه الجديد وضوحاً فى خلال القرن الثامن عشر ، وإن كنا لا نستطيع أن نسميها ، حتى ذلك الحين ، اتجاهاً اجتماعياً بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . إذ ظهرت فى ذلك القرن عدة دراسات فى مجال العلوم الاجتماعية ، أهمها دراسة منتسكيو(٢) فى التشريع ، ودراسات كيتيليه فى الإقتصاد ، ودراسات فولتير(٣) وفيكو(٤) فى التاريخ . وقد قامت هذه الدراسات على ما جمع من معلومات ووثائق عن حياة الشعوب المختلفة ، كما اطرحت فكرة الإطلاق واستعاضت عنها بمبدأ النسبية . واستمر هذا التيار العلمى الجديد فى دراسة الظواهر الاجتماعية دون أن يضعف ، بل ازداد على العكس قوة بتقدم الدراسات العلمية فى محيط العلوم الطبيعية والبيولوجية .

المذهب الوضعى

حتى إذا جاء القرن التاسع عشر وجد أوجست كونت الطريق ممهدة أمامه لتأسيس علم الاجتماع . إذ أن هذا العلم فى نظره يتوج هامة العلوم جميعاً ، وإذا كان ظهوره قد تأخر إلى ذلك الوقت ، فما ذلك إلا لأن الظواهر التى يبحثها أعقد الظواهر جميعاً وأشدها تركيباً . فالظاهرة الاجتماعية تتكون من عناصر متشابكة متداخلة ، ويدخل فيها أثر البيئة الخارجية (أو الأساس

---

(١) أنظر : Durkheim : Jugements de réalité et jugement de Valeur. Sociologie et Philosophie Paris Alcan, 1924.

(٢) Montesquieu, L'esprit des Lois .

(٣) Voltaire, Essai sur les Mœurs.

(٤) Vico , Principes d'une science nouvelle.

المورفولوجى) ، والنظم الاقتصادية ، والعادات والتقاليد الموروثة والعقائد(١) وعلم الإجتماع ، إذ يبحث فى هذه المسائل جميعاً ويحدد مدى تأثير كل منها فى البناء الاجتماعى ، يعتمد على النتائج العلمية التى وصلت اليها العلوم الأخرى كالتاريخ والبيولوجيا والإثنولوجيا والانثروبولوجيا.

ويمكن تعريف المذهب الوضعى الذى أنشأه أوجست كونت بأنه المذهب الذى ينظر إلى العلم la science على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية(٢) . ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته المشاهدة الموضوعية فإنه لا يفسر الضمير الأخلاقى بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعى لا وجود له) ، وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين والتى يتصرف الأفراد بمقتضاها(٣) . فالشروط التى تخضع لها الحياة فى المجتمع والتى تنظم علاقات الأفراد هى الأصل فى نشأة الضمير الأخلاقى . وليست الأخلاق فى نظر المذهب الوضعى إلا فصلا من علم الإنسان وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع .

---

(١) أنظر فى تعريف الظاهرة الاجتماعية وتحديد خواصها :
Durkheim : Les Règles de le méthode (الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) Sociologique.

(٢) يرى كونت أن العقل البشرى قد مر بحالات ثلاث فى محاولة إدراكه للأشياء ، ووصف هذه الحالات فى قانونه المشهور « بقانون الحالات الثلاث » ، وهى : الحالة اللاهوتية ، والحالة الميتافيزيقية ، والحالة الوضعية أو العلمية . والحالة الأخيرة هى المرحلة النهائية لنضوج العقل البشرى فى نظره .

(٣) نستطيع الآن أن نتبين معالم الاتجاه الذى سيسير فيه فيما بعد علماء المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، فى دراسة الظاهرة الخلقية .

التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى :

وإذا أردنا أن نحدد التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى ، فلا بد لنا من الرجوع إلى مذهب التطور الذى ذاعت شهرته واهتم به الناس كثيراً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد ارتبط هذا المذهب على الخصوص باسم الفيلسوف الانجليزى « هربرت سبنسر »(١) . ونستطيع أن نتبين أن النواة الأولى التى استمد منها سبنسر الآراء التى فصلها فى نظريته ترجع إلى نظرية هوبز(٢) Hobbes عن « حالة الطبيعة » . ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت فى صيغتها النهائية التى اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير ، بفضل نظرية داروين عن « أصل الأنواع » وعن « الانتقاء الطبيعى » .

ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدأ التطور وهى فكرة « بقاء الأصلح » . فالتغيرات النافعة ، أى التى تعود فائدتها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك ، تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تتبين لهم فائدتها ، وتصبح

---

(١) هربرت سبنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣) — نشر منذ ١٨٥٥ مؤلفاته المختلفة التى تشرح طريقته فى الفلسفة التطورية : المبادىء الأولى (١٨٦٢) — مبادىء علم الحياة (١٨٦٤) — مبادىء علم النفس (١٩٨٥) — مبادىء علم الاجتماع (١٨٧٩) أنظر الفصل الرابع .

(٢) هوبز فيلسوف انجليزى عاش فى القرن السابع عشر (١٥٨٨ — ١٦٧٩) — نشر آراءه عن نشأة المجتمع فى كتابه « عن المدينة De Cive » (١٦٤٢) — كما أشاد بالحكم المطلق فى كتابه « لفياتان Leviathan » أو التنين (١٦٥٤) وهو من أنصار المذهب الحسى فى علم النفس والمذهب النفعى فى الأخلاق .

بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم . ومعنى ذلك أن الضمير الأخلاقى ، فى نظر أصحاب مذهب التطور ، قد نشأ من التغيرات التى اعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها ، وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

ونحن نستطيع أن نتبين فى هذا المذهب فكرة عامة تتفق إلى حد ما مع الاتجاه الأساسى الذى سيحدده علماء الاجتماع فيما بعد : وهذه الفكرة هى تفسير الأخلاق بالرجوع إلى تاريخ الجنس بأكمله . غير أن ربط الضمير الأخلاقى واتجاهاته بالتغيرات النافعة من الناحية البيولوجية أمر لا يوافق عليه علماء الاجتماع . فالضمير الأخلاقى قد نشأ حقيقة من تراكم التجارب الجمعية ولكن هذه التجارب تتصل بقيم معنوية ومثل عليا تتعدى نطاق القيم البيولوجية البحتة . وقبولنا لهذا التفسير التطورى يتضمن القول بأن النتائج التى تترتب على فكرة الانتقاء الطبيعى هى بالضرورة خير النتائج . وفى ذلك ما يجعل القيم الأخلاقية العليا خاضعة للقيمة البيولوجية .

ومما يؤسف له أن المذهب التطورى قد فتح المجال أمام سلسلة من النظريات البيولوجية التى تنزع إلى تفسير الضمير الأخلاقى بالرجوع إلى الحالات الجسمية للإنسان . فنظرت هذه النظريات إلى الذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز ، فى نظر أصحابها ، النشاط العضوى كالهضم من النشاط الإرادى كالتعاقد أو الالتزام : هو أن النشاط الأول يخص جزءا من أجزاء الكائن الحى : على حين أن النشاط الثانى يخص الكائن الحى بأكمله بما فى ذلك المراكز العقلية والعصبية . وهكذا نستطيع حسب رأيهم ، أن ننتقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق دون أن تكون هناك حلقات مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال (١).

---

(١) Le Senne, Traité de morale; op. cit. p. 351.

ومن الأمثلة الهامة على هذه الدراسة البيولوجية للأخلاق ، دراسة « لوب Loab » التى وضح أسسها فى كتابه « المبدأ الآلى للحياة » (١). فقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هى الجذور التى تتفرع عنها الأخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض الأفراد أن تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها ، كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية ، فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة ، فإن ذلك يؤدى مع الوقت إلى أضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها.

كذلك قد حاول بعض المشتغلين بالطب العلاجى La thérapeutique أن يربطوا بين بعض نواحى الأخلاق (كالشهوات والعواطف) ، وبين حالات الجسم . فادعوا بأن الشهوات الجامحة والميول المنحرفة Les vices سببها نقص طبيعى يصاحب ولادة الإنسان Tares congénitales أوخلل يطرأ على أجهزته.

وليس من العسير أن نلاحظ فى مثل هذه النظريات جموحاً وغلوا فى تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجموح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذى ظهر فى القرن التاسع عشر ضد الفلسفة وطريقة التفكير الفلسفى . كما أن ذلك الغلوكان صدى لما آنسه العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم معبرة عن تلك النشوة بانتصار العلم فى جميع الميادين . ويكفى لنقد مثل هذه الآراء التى تؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقى حيث لا يوجد . فالضمير الأخلاقى لا يوجد فى الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد حيث تتم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تفصل الذات ى اختيار الوسيلة التى تؤثر بها على الموضوع . والطبيعة ، بما فى ذلك الطبيعة العضوية ، هى المجال الذى يتركز فيه

---

(١) Loab : La conception mécanique de la vie, Paris. Alcan.

نشاط الضمير الأخلاقى . فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعى نوعاً من النشاط كنتيجة طبيعية لها ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فان الأخلاق لا شأن لها فى مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة ، على العكس ، نوعاً من التردد فى اختيار التصرف المناسب ، أو فى تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقى ، ويمكن اعتباره فى هذه الحالة نشاطاً خارجاً عن حدود الكيان العضوى . فالأخلاق تبدأ ، فى الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوى ، غير كافية فى توجيه الإنسان. والإنسان يتصف بأنه خلقى بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية ؟

الأخلاق فى مذهب أوجست كونت

نعود الآن إلى الشعبة الثانية من علم الإنسان ، أى إلى علم الاجتماع الذى قام بتأسيسه أوجست كونت حوالى سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف الأساسى الذى كان يقصد اليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية . وكانت وسائله فى ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التى تضمن تحقيق الوحدة بين العقول ، وذلك ماحدا به إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية(١) . وقد كان كونت شديد الاقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن مكان ذلك العلم يأتى بعد علم الاجتماع لأنه أكثر تعقيداً فهو خلاصة ما تنتهى إليه الغاية الإنسانية. كما كان يرى أن الأخلاق هى أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الانسانى ؛ ويجب

(١) Lévy - Brühl : La Philosophie d'Auguste Comte.

أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع .

والأخلاق فى نظر كونت ليست علما نظرياً مجرداً ، ولذلك فهى لم تدخل فى التصنيف الذى وضعه للعلوم الأساسية. وإذا كان كونت قد أضاف فى آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية(١) علما سابعاً هو الأخلاق بالذات ، فإن الأخلاق — كما عالجها — كانت فى الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقى منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة (٢) . فهذه الأخيرة ، فى نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعاً لعلم خاص والعالم ليس له أن يختار إلا بين أحد أمرين : فهو إما أن ينصرف للبحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذى يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية ، أم جمعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع (٣) وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين فى الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما تسمح به قدرة الانسان ، وحينئذ تكون الأخلاق فنا يتعين علينا تحديد قواعده . ولكى نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديداً يقوم على العقل ، يجب أن نبدأ بتأسيس علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وعلى ذلك ، فسواء نظرنا إلى الناحية العملية ، أو إلى الناحية النظرية الصرفة فإن الأخلاق كعلم وضعى تعتمد على علم الاجتماع . وقد لاحظ كونت عيبا مشتركا بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب ،

---

(١) هذه العلوم هى : الرياضة ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الاجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العلمية التى يحققها سابقه .

(٢) انظر Lévy - Brühl : op. cit. p. 349

(٣) يتفق هذا الرأى مع رأى المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، وخصوصاً مع رأى دوركيم الذى سنفصله فيما بعد .

وهذا العيب يتلخص — فى نظره — فى أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أى علم الاجتماع) علما وضعياً .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعى ، وهى لذلك تحقق صفاته الأساسية . فهى أولا « حقيقة » ، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتنظر إلى الانسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما نتصور أن يكون . وهى تعتمد إذن ، لا على التحليل التجريدى لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ، بل على التجارب التى أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التى سارت فيها والدوافع التى دفعتها لأنواع النشاط العادى ، وذلك خلال القرون التى زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن هذه الأخلاق « وضعية »، يعنى أيضاً أنها «نسبية». إذ أن نسبية المعرفة تؤدى إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وما لبثت هذه الفكرة الجريئة أن أزعجت كثيراً من العقول ، التى رأت فيها انحداراً نحو نفى الأخلاق برمتها . فإما أن يكون الخير مطلقاً ، حسب ما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ، وليس هناك حد وسط . ومع ذلك، فقد أثبت التاريخ أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها . فكم من العقبات المماثلة وضعت فى طريق المعرفة فقيل عنها بالمثل : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أولا يكون هناك حقيقة أبداً ؟ وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً . إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما ترتب على الاعتراف بنسبية العلم .

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليا لاهوتية أو ميتافيزيقية، بل أصبحنا نرى فيه « تقدماً » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبداً . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة ، وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة ، ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار ويحتفظ بها مع تعديلها وفقاً للوضع الجديد . فهناك إذن « أنواع من الخير » و « أنواع من الحقائق » مؤقتة ، ولها زمن معين . وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية ، التي كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ، وعاشت عليها الانسانية قديما ، وهي لا تحكم على أخلاق الماضي بقياسها بالمثال الأعلى للحاضر ، بل توفي الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة .

رأينا حتى الآن كيف أفاد التفكير الاجتماعي في الأخلاق من نشأة المذهب التجريبي ، وكيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية عاملا على الجنوح بهذا التفكير نحو الغلو والشطط في تفسير النزعة الأخلاقية ، وكيف عاد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع بهذا التفكير إلى حدوده الطبيعية ورسم المنهج الذي تسير دراسة الأخلاق على ضوئه لكي تصبح علما موضوعياً للظواهر الأخلاقية .

مذهب المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع :

وقد أفاد المذهب « السيولوجي » (الاجتماعي) ـ الذي وضع قواعده العلامة إميل دوركيم (١) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع ،

(١) إميل دوركيم Durkheim (١٨٥٨ — ١٩١٧) — أشهر مؤلفاته =

من الآرء السديدة التى صاغها أوجست كونت ، وسار على هديها فى النهوض بعلم الاجتماع أولا ، ثم تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانياً .

ويقرر المذهب « السسيولوجى » أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لضميره الأخلاقى من الوسط الاجتماعى الذى يولد وينشأ فيه ، وذلك بطريق الثقافة العامة ، أو التثقيف المنظم ، وبتأثير عادات المجتمع وعقائده وحكمه / وقد رأينا ، فى الواقع ، أن التفكير فى مسائل الأخلاق أخذ يميل ، منذ القرن الثامن عشر ، إلى هذا الاتجاه فى تحديد التيارات الخلقية بارجاعها إلى أصولها الاجتماعية ، ورأينا كيف ساعد تقدم الدراسات التاريخية ، وظهور الحركة التى عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتير فى فرنسا ، وفيكو فى إيطاليا ، وهردر فى ألمانيا ، على تصور الضمير الأخلاقى على أنه نتيجة لتراكم طبقات Stratification من العقائد والحكم ، من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض . وقد كان المذهب السسيولوجى ، خاتمة المطاف فى هذه الحركة ، حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ، ولا يمكن فهم عقائده ، ، وأخلاقه ، ومثله العليا إلا بالرجوع إلى المجتمع . فالفرد من حيث هو فرد ، فكرة تجريدية Abstraction ولا وجود لها فى الواقع ، لأن الفرد الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أفكاره ، وأحكامه ، وتصرفاته تراث أجيال عديدة .

/ وقد كرس دوركيم جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة

« Division de Travail Social » (1893) Les Régles de la méthode Sociologique » (1895) « Le Suicide » (1897) « Les Formes élémentaire de la vie religieuse » (1912).

كما نشر كثيراً من الأبحاث فى « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » التى كان يشرف على إصدارها .

الخلقية وتحديد خواصها (١) وفى محاولة الإفادة من منهج علم الاجتماع (٢) فى دراسة الأخلاق. ويقول دوركيم (٣) إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعنى بالتفرقة بينهما : مظهر موضوعى ، ومظهر ذاتى .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فيه فى حقبة معينة من الزمن وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأى العام سخطه أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانباً ، فإن هناك عدداً من الأخلاق الخاصة لا حصر له ، فلكل فرد فى الواقع ، وكل ضمير خلقى يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماماً للأخلاق السائدة فى زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمنا

---

(١) عرض دوركيم آراءه فى الأخلاق فى المراجع الهامة الآتية :
La détermination du fait moral وهو بحث ألقاه عن تحديد الظاهرة الخلقية » فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية (١١ فبراير سنة ١٩٠٦) — ثم أعيد نشره فى كتاب Sociologie et Philosophie — وكتاب التربية الأخلاقية L'éducation morale, Paris, Alcan 1926 — وأخيراً مقدمة عامة لدراسة الأخلاق نشر جزء منها بعد وفاته بعنوان
Introduction à la morale in Revue Philos. , t. XLV (1920)

(٢) عرض دوركيم هذا المنهج فى كتابه قواعد المنهج فى علم الاجتماع (الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) .

(٣) التحليل الذى يلى مقتبس من بحث دوركيم عن « تحديد الظاهرة الخلقية » .

من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية.

ويقول دوركيم بعد ذلك إننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق أو نقدر قيمتها يجب أولا أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن فى ذلك لانشذ عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى ، فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية دراسة نظرية يجب أن نعرف أولا أين نجدها وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى ، فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية(١) ؟

يقول دوركيم إن الأخلاق تظهر لنا فى صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقاً للعمل : فكل الفنون التي تؤدى إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى ذلك يعمد دوركيم إلى تحليل النتائج التي تترتب على خرق كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية .

فمن الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

---

(١) هذه أول مرة نلاحظ فيها العناية بتعريف الظاهرة الخلقية . ومن الواضح أن كل علم يجب أن يبدأ بتعريف ظواهره وبتمييزها عن الظواهر الأخرى .

(١) فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذى كان فيه خروج على القاعدة . فإذا خرجت على قواعد الصحة التى تأمرنى بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهى انتقال المرض إلى . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التى تترتب عليه فالنتيجة هنا متضمنة فى الفعل Impliquée dans L'acte .

(٢) ولكنى إذا خرقت القاعدة التى تأمرنى بألا أقتل ، فإن تحليل الفعل فى هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أى فكرة عن التأنيب أو الاحتقار . فالارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليس ارتباطاً ضمنياً Impliquée ، ولكنه ارتباط تركيبى un lien synthétique . ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالفعل الخلقى .

وإذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فمعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك . فليس الفعل فى ذاته ، أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع . وللتدليل على ذلك ، نلاحظ أن الفعل الواحد الذى يتكون من حركات واحدة وتنجم عنه نتائج مادية واحدة يستوجب التأنيب أو العقاب أحيانا ، وأحياناً أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء . وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون ينظمه فى الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة بشأنه فى الحالة الثانية ، فقتل الإنسان للانسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الامتعاض فى حالة الحرب ، وما ذلك إلا

لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك . وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيراً من الأفعال يلومها الرأى العام الأوروبى اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم ، والسبب فى ذلك أن المجتمع اليونانى القديم لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

فالجزاء إذن نتيجة لفعل ما . ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع . فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأى العام ، ثم يأتى الفعل فيكون ثورة على هذه القاعدة ، أو خرقا لها ، وحينئذ تنتج فكرة الجزاء .

وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها هذه الصفة الخاصة : وهى أننا نرى أنفسنا ملزمين بألا نقدم على الأفعال التى تحرمها ، دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الخلقية Le caractère obligatoire de la règle morale وعلى هذا النحو استطاع دوركيم بطريقة تحليلية تجريبية ، أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريباً حسب ما كان يفهمها « كانط » .

ولكن نظرية « كانط » وإن كانت صحيحة ، إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

على حين أننا من الوجهة النفسية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صدى فى نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى شعورنا ، وعلى ذلك يجب إلى جانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوباً فيها désirée ou désirable وصفة

القابلية للرغبة Désirabilité، أو اجتذاب الفعل الخلقي لحواسنا وشعورنا هي الصفة الثانية للحقيقة الخلقية ، في نظر دوركيم . وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع (١) .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الإلزام . وهي لا تشبه في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء العادية . فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقي يصطحبان دائماً بشيء من الجهد والعناء . وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقي في حرارة وحماس ، فإننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا ، وبأننا نعلو فوق طبيعتنا العادية ، وفي ذلك ما فيه من القهر . ففكرة السعادة ، حين نقوم بعمل خلقي ، وفكرة الإلتزام تتداخل كل منهما في الأخرى ، ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر ، ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدي واجبنا ، لا لشيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الحتمي عند كانط L'Imperatif Catégorique، ليس إلا مظهراً أو جانباً من الحقيقة الخلقية . والواقع أن الحقيقة الخلقية

---

(٢) حلل دوركيم عناصر الظاهرة الخلقية مرة أخرى في كتابه : التربية الأخلاقية L'éducation moral » ويعد هذا الكتاب أكمل ما كتب دوركيم في الأخلاق . وقد توصل دوركيم فيه إلى تمييز عناصر ثلاثة للحياة الأخلاقية روح النظام L'esprit de disciplime » (وتتضمن فكرة الالزام والواجب) والتعلق بالجماعة الانسانية (وتتضمن فكـــــرة الخير) — وذاتية الأرادة l'autonomie de la Volonté » وهي عنصر ثالث أتاقدوركيم ليدلل به على الاختيار الحر لما يفرضه المجتمع من اتجاهات أخلاقية .

وقد قمنا بترجمة هذا الكتاب وتفضل بمراجعته أستاذنا الدكتور علي عبدالواحد وافي ، ونشرته إدارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم (مكتبة مصر بالفجالة ١٩٥٣) .

تتألف دائماً وفى آن واحد من هذين العنصرين اللذين تكلمنا عنهما . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيباً . وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيباً ومرغوباً فيه ، فإن هذه الرغبة يصحبها دائماً مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادى .

نستطيع إذن أن نقول إن الظاهرة الأخلاقية ، فى نظر دوركيم تتميز بخاصيتين أساسيتين : الأولى أنها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هى قوة المجتمع ، والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ، وهم يجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم تكن تروق لهم . أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التى رسمها له المجتمع إلا فى الحالات الشاذة ، وهذا الانحراف من شأنه أن يخدش ضمير المجتمع ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب ، واستهجان الرأى العام ، إلى العقوبة ، إلى المقاطعة ، إلى النفى السياسى أو الحرمان الدينى(١) فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يخضع لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع ، وتقطع الصلات التى تربطه بالأفراد الآخرين .

ومجموعة التصورات الجمعية (وهى التى نتجت عن تبلور العادات

---

(١) أنظر تحليل فكرة الجزاءات الاجتماعية فى كتابنا : المدخل فى علم الاجتماع ص ٢٦ .

والتقاليد والمعتقدات ... الخ) ، هى التى تحدد ضمير المجتمع . وهذا الضمير الجمعى (١) هو الذى يتردد صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد . فالمجتمع هو الذى يملى علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا . وإذا كانت لنا مثل عليا فإنها ناتجة عن رغبتنا فى إرضاء المجتمع . أما آلامنا ووخز الضمير الذى نتعرض له أحياناً ، فإنها نتيجة ما نقدم عليه من خرق للقواعد التى رسمها المجتمع .

وقد قيل إنه بناء على هذا المذهب « السسيولوجى » تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه (٢) . ولكن الواقع ، أن هذه المثالية يتوقف تحقيقها ، فى نظر الاجتماعيين ، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة (٣) وهذا هو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذهبهم : وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع ، فكيف يتسنى أو بم نفسر ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ، ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة فى المجتمع ؟ إن أمثال هؤلاء ، فى نظر علماء الاجتماع ، أفراد استطاعوا أن يتبينوا الوجهة السليمة التى يجب أن يتجه إليها المجتمع ، وذلك قبل أن يتبينها

---

(١) حلل جورفيتش Gurvitch فكرة الضمير الجمعى عند دوركيم وتطورها فى المراحل المختلفة لمذهبه ، فى كتابه
La vocation actuelle de la Sociologie, Chap. VI, P.351.

(٢) أنظر Le Senne, Traité de Morale, op. cit. p. 353 et seq.

(٣) أنظر دوركيم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع . الفصل الثالث .

الرأى العام . إذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد ، والعادات ، والعرف ، ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل ينزع إلى التطور . وبمجرد أن تظهر فى المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية ، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفـوس العامة . فهى إذن رواسب ، أو بواق لحالة اجتماعية بائدة أو فى طريقها إلى الزوال . واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم الذى يفرضه التطور الجديد ، يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وهذا هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر ، فى نظام اجتماعى جديد ، وجود عادات كانت تؤدى وظيفتها فى نظام سابق ، فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ، ويجب أن تختفى . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع ، إلا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية .

هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى ، أما فيما يتعلق بالخاصة الثانية ، أى اجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا ، وتعلقنا بها . فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم les valeurs ، بما فى ذلك القيم الأخلاقية ، صادرة عن المجتمع . وهذا المصدر ، أى المجتمع ، هو الذى تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس . وقد حرص دوركيم ، فى تحليله لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية ، التى تكمن فى العمل الأخلاقى ، والتى تكسبه ذلك النشاط التلقائى وتيسر له الانتشار بين النفوس .

نقد مذهب دوركيم :

وضع جورفيتش مذهب دوركيم فى عداد المذاهب الفلسفية ، أو مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية les métamorales traditionnelles » على حد

تعبير ليفى برول(١) : وقد عاب هذا العالم الاجتماعى على دوركيم أنه أراد ، كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف Connaitre وأن يفرض prescrire فى آن واحد . وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا إلى المعرفة فقط ،دون تحديد الغايات . ولذا فإن جورفتش لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه « مذهب وسط بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى(١). وإذا كان دوركيم –كما يقول– قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فأنه قد وصل من هذه البحوث الاجتماعية الصرفة ، إلى نتائج أهم بكثير مما وصل إليه فى دراسة المشكلة الأخلاقية نفسها، وهى التى من أجلها قام ببحوثه العديدة فى علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبه بكرستوف كولومب ، الذى أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك إلى كشف أمريكا ».

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لا نستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمى فى الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عنى بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابة مقدمة كتابه الأول عن « تقسيم العمل الاجتماعى » ، حيث قال : « انه سيسهم بكتابه هذا ، فى معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ، وفقاً للطريقة المتبعة فى العلوم الوضعية » . وكتب فى موضع آخر من الكتاب نفسه : « لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها فى الوقت الحاضر » . ولم ينحرف دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر فى كتابه « التربية الأخلاقية » (ص ٢٦) « إن دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعى يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها» .

---

(١) أنظر La vocation actuelle de la Sociologie, op. cit. p. 527.

وإذا كان دوركيم قد ربط فى النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاق بفكرة المجتمع ، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أبحاثه الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدى فى النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهى النهوض بالمجتمع على أسس علمية . ويكفينا فى التدليل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التى قال فيها « إن أبحاثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، إذا كان الغرض منها هو الاقتصار على الناحية الجدلية » .

مذهب ليفى بروول :

وإذا كان دوركيم قد اتخذ ، فى نظر الاجتماعيين ، موقفاً وسطاً بين العلم والفلسفة ،ولم يغفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه فى الظواهر الأخلاقية بحثا موضوعياً ، فإن ليفى بروول ، قد اتخذ ، على العكس ، موقفاً صريحاً ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة هجوماً لا هوادة فيه . ولذلك فإن آراءه التى فصلها فى كتابه القيم « الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية » ، تعد — كما قلنا فى بداية هذا البحث — المرحلة الحاسمة فى دراسة « الظواهر الأخلاقية » وفق المنهج الاجتماعى . فقد عنى ليفى بروول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفى ، بتوضيح القواعد العلمية التى تحقق دراسة « الحقيقة الأخلاقية » دراسة موضوعية .

وهو يقول فى نقد المذاهب الفلسفية (١) ، « إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية Spéculative وتقديرية Normative فى آن واحد ، تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية » .

ولقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختلافها ، على فرضين أساسيين عنى ليفى بروول بتفنيدهما :

La morale et la science des Moeurs, op. cit.

الفرض الأول: أن الطبيعة البشرية هى هى دائماً لا تتغير بتغير الزمان أو المكان . وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاما عاما مجرداً ليس له أى صبغة علمية . فادعت هذه المذاهب أنها تعرف عن هذه الطبيعة ما يكفى لتحديد قواعد السلوك التى تناسبها فى كل ظرف من الظروف . وقد نشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية la dialectique التى استخدمها واضعو المذاهب الأخلاقية النظرية . فالعلم ، فى نظرهم ، لا يبحث فى الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، فى كل ما ينطوى تحت معنى « الظواهر les phénomènes » وإنما يتعلق موضوعه بالأشياء الثابتة العامة الخالدة ، أى بالمعانى les idées والصور les formes ، والتعاريف les définitions . وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق إلى البحث عن التعريف العام للإنسان ، وأخذ يفكر بعد ذلك تفكيراً نظرياً محضاً فى المعانى الخلقية التى تتصل بهذا التعريف العام: كمعانى الخير والشر والعدل والظلم والنافع والضار ... الخ .

ولكن التفكير العلمى الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذى اتخذ موضوعاً للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الأغريق هو الانسان الذى يمثل الإنسانية كلها تمثيلا صحيحاً ، فهو على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ومن عصر معين .

ونحن لا نستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا إذا أرجعناه الى صيغة لفظية . وهوليس إلا ترديد للفكرة المدرسية Scolastique التى ذكرها ديكارت فى بداية « المقال فى المنهج » : وهى أن جميع أفراد الجنس البشرى توحد بينهم صفات نفسية وخلقية عامة ، وأن الاختلاف بالزيادة أوالنقصان لا يكون إلا فى الصفات العرضية ، أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة ، ونحن إذا افترضنا صحة هذا المبدأ ،

فإنه لا يحدد لنا الصفات التى توجد أو لا توجد بالفعل فى أفراد النوع الإنسانى فاعترافنا به لا يغنينا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الإنسان المقارن l'anthropologie Comparée . ولم يرسخ المبدأ السالف الذكر فى عقول الفلاسفة ، وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية ، إلا بجهلهم بالحضارات الأخرى التى تختلف عن الحضارة التى عاشوا فيها (وذلك باستثناء الحضارة الإغريقية القديمة) .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التى لا تمت للحضارة الغربية الحالية بصلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها . وقد كشفت لنا تلك الدراسة العلمية عن طرق للشعور والتفكير والتخيل ، وعن وسائل للتنظيم الاجتماعى والدينى لم تكن لنا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة . ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذى نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثانى : لما كانت الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) تستنبط أحكامها من مبدأ واحد ، أو على الأقل من عدد قليل من المبادىء فهى تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة ؛ وأن الأوامر التى يفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية .

ولا شك أن الضمير يظهر لنا كوحدة منسجمة إذا نظرنا إليه من الداخل فهو يثور بأكمله إذا خدش فى نقطة معينة . ولكننا إذا اختبرنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض . فالحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير . وإذا كان هذا التغير

يحدث ببطء أحياناً إلا أنه يحدث على كل حال . فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة ، كما أن هناك ظاهرة أخرى نلاحظها فى جميع العصور ، وهى ما نطلق عليها اسم« تنازع الواجبات Conflits des devoirs » . فكثيراً ما تعرض للضمير مسائل عويصة تثير الألم وتخلق مواقف فى أشد الحرج . وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا دخل للمرء فيها ، أو عن التضاد بين الواجبات العادية وبين الالتزامات التى تترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه ، والواقع أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير ذاته حيث تجذبه وتمزقه الالتزامات المختلفة التى تعيش فيه فى آن واحد ويصارع بعضها البعض .

وهنا أيضاً يجب أن نترك الإنسان المجرد العام جانباً لنتصرف إلى التحليل الوضعى الدقيق للإنسان الذى يعيش فى عصر معين وفى مجتمع معين . فإذا فعلنا ذلك فإن التزاماته الخلقية ومعتقداته وعواطفه وتصوراته تظهر لنا على أشد ما تكون من التعقيد . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفا أن هذا التعقيد يمكن إرجاعه إلى بعض المبادىء الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان ينتمى إلى حضارة معينة فى زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان عاش فى ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعى وجود طبقات مختلفة فى الضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض(١). وهذه الطبقات تنتظم أنواعا من السلوك العملى

---

(١) تعود هنا إلى الفكرة التى سبق ذكرها عند الكلام عن تأثير المذهب التطورى فى الأخلاق .

والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها . وقد جمع علماء « الفولكلور » عدداً كبيراً من العادات التي تسود في كثير من المجتمعات وعلى الأخص في الريف ، فوجدوا أن المعتقدات التي تفسر وجود هذه العادات قد أمحت من الأذهان تقريباً. كما أن هناك عادات وضروباً من السلوك لا تمعن في القدم ، وقد نستطيع أن نحدد في أي عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحتفظ بها لمجرد التقاليد . وهناك أخيراً الآراء والمعتقدات التي تتفق مع مقتضيات العصر الذي نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التي تشق طريقها في المجتمع تبعث في ضمائرنا أنواعاً جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل في الوقت نفسه معاول الهدم في الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم .

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد ، أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الأخرى . فمعنى ذلك أن هذه العادات تتطور في نفس الوقت الذي تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك . ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة بالنسبة للعناصر المختلفة التي يتكون منها الضمير ، وهذا هو ما يفسر لنا سبب النزاع والمقاومة .

ومما لا شك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضوع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقي غير نظامنا الحالي(١).

---

(١) قدم لنا الأستاذ « دى جروت De Groot » بحثاً طريفاً من هذا النوع في دراسته للضمير الخلقي في الصين . أنظر كتابه : The religious System of China

ونحن نستطيع من الآن أن نتمتع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة عملية للأخلاق تمس قدسيتها ، وأخذنا فى البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية. وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادى يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الطريقة التى يكتب بها الكلمات قائمة على مبادىء منطقية سليمة ، ولا يسعه إلا أن يحتفظ بهذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحياناً من شذوذ وغرابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماماً بما امتزج بها من عناصر دخيلة، ويعرف الأغلاط وأنواع الشذوذ التى تأصلت فيها وأدت إلى الشكل الذى نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام (٢) .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالى فهما علميا ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراء لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . كما أن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد فنستطيع بذلك أن نقف على التأثيرات المختلفة التى نلاحظ تشابكها وتداخلها كلما وسعنا دائرة البحث وبحثنا فى تأثير العوامل الديموجرافية والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

نستطيع الآن أن نلخص النتائج التى وصل إليها « علم الظواهر الخلقية » فى تطوره فى قاعدتين أساسيتين :

الأولى : هى العدول نهائياً عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هى تحديد قواعد السلوك . وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة

---

(٢) أنظر كتاب اللغة والمجتمع للدكتور على عبد الواحد وافى .

أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ، يجب أن ندرسها بنفس الروح العلمية التى تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى .

الثانية : هى العدول عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها إلا بعد مجهود مضنى وبحث شاق .

أما عن القاعدة الأولى فإن ليفى برول بفضل كتابه القيم « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » قد جعلها من الوضوح بحيث أصبحت اليوم بديهية ، والتمييز اليوم بين وجهة النظر العلمية ووجهـــة النظر التقديرية ، فى بحث المسائل الأخلاقية ، تمييز واضح . وقد وضح الآن أن « الأخلاق » وهى مجموعة الأوامر والنواهى والواجبات ـــ لها وجود خارجى كوجود الأديان واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات » Données يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الإنسانية المختلفة .

أبحاث بابيه فى دراسة الظواهر الأخلاقية :

وأما عن القاعدة الثانية فقد أخذ العلامة «ألبير بابيه» Bayet نفسه على السير بمقتضاها . فاستكمل بذلك ما بدأه ليفى برول وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى كتيبه القيم « علم الظواهر الخلقية » . وذكر فى مقدمة هذا الكتاب أنه « إذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر فى علاقاتنا

اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية . ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العويصة التى تثيرها اللغة أمام عالم فقه اللغة Le Philologue ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟ » :

وقد عنى « بايبه » على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية التى تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فذكر أن القواعد الأخلاقية يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة فى المجتمع وأهمها :

الصيغ الخلقية التى تظهر فى الحكم والأمثال وأقوال االفلاسفه ــ الألفاظ اللغوية ــ القانون ــ العادات ــ المؤلفات الأدبية .

وتعداد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من عدد الظواهر الاجتماعية . وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث ، أى كلما شملت دراستنا عدداً أوفر من الظواهر الاجتماعية ، استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة للسرقة : إننا نستطيع أن ندرس هذا الاتجاه بدراستنا للصيغ التى يحكم بها الرأى العام على السارق . ولكن معرفتنا ستزداد بلا شك ، إذا رجعنا أيضاً إلى نصوص القانون الجنائى الخاصة بالسرقة ، وبمقارنتنا للنتائج التى نصل إليها من دراسة نصوص القانون ، نستطيع أن نصل إلى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التى ندرسها. وإذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحتويه

الإنتاج الأدبي عن السرقة فإننا نصل فى النهاية إلى تكوين تام للظاهرة التى ندرسها .

ولقد انتقد « بابيه » الفكرة التى كانت سائدة عند معظم الفلاسفة والتى كانت تحصر دراسة الأخلاق فى الواجبات والأفعال الملزمة (١) . فما دام الأمر يتعلق — فى نظرهم — بالتمييز بين الخير والشر ، وما دام الخير يفرض والشر يحرم ، فنحن فى كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة إما بالايجاب أو بالسلب .

ولكن الحقيقة أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبين المتباعدين . فبجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، أفعال تنصح بها الأخلاق ولكن لا توجبها . هناك أشكال خلقية تتفاوت فى قوتها وتتدرج بين المثالية التى لا تتحقق إلا فى الحكماء والأنبياء ، وبين الأفعال العادية التى يؤديها سائر الناس واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فهناك القديس والحكيم والأمين والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادى . ولا يتوقع أحد أن تجتمع الفضائل كلها فى شخص واحد والرذائل كلها فى شخص واحد . وليست قائمة الفضائل فى مجتمع ما إلا هدفاً أو قمة يحاول الأفراد أن يصلوا إليها ولكنهم لا يصلون فعلا . فلماذا نحذف إذن دراسة هذا التدرج ودراسة الأشكال الخلقية المختلفة من دراستنا للأخلاق .

نستطيع القول إذن أن « ألبير بابيه » بانصرافه إلى دراسة الظواهر الأخلاقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية

---

(١) لقد حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة «الاخلاق» بدون جزاء ولا إلزام . فعد مذهبه لذلك مذهباً طريفاً . أنظر كتابه :

Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.

فى تطور المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق . فقدكانت المراحل السابقة . إما محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية ، وإما محاولات لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة . أما دراسات « بابيه » فإنها تبدأ من حيث انتهى الآخرون ؛ وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف إلى الاستقصاء والبحث العلمى . وقد استطاع « بابيه » أن يضع أمام أعيننا ثمرات جهوده ، فجاءت فى طرافتها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية(١)

(١) أثمرت جهود ألبير بابيه وتبلورت فى مؤلفاته القيمة التى نذكر منها :

1) La Science des faits moraux; Alcan, Paris, 1925.

وهذا الكتاب يتناول بالتحليل العناصر التى تستخلص منها الاتجاهات الخلقية فى مجتمع معين .

2) Histoire de la morale en France ; Alcan, Paris 1930 - 31.

Tome I. Le morale des gaulois.

Tome II. la morale païenne à l'époque Gallo-Romaine.

وهذا الكتاب فى مجلدين : يشرح الأول تطور النظم الخلقية فى فرنسا منذ نشأتها أى فى عصر قبائل « الغال » . أما المجلد الثانى فيهتم بتتبع هذه النظم حتى العصر الرومانى .

3) Le Suicide et la Morale ; Alcan, Paris, 1928

ويهتم المؤلف فى هذا الكتاب بتحليل العلاقات بين ظاهرة الانتحار والاتجاهات الخلقية السائدة .

الفصل الثاني

القانون والجريمة والعقوبة

الفصل الثاني

القانون والجريمة والعقوبة

فى

التفكير الاجتماعى الفرنسى (١)

مقـــدمة :

نظر علماء الاجتماع فى فرنسا إلى القوانين والتشريعات فى المجتمع نظرة جديدة فدرسوها بوصفها من الظواهر الاجتماعية وهى لذلك لابد أن تكون ذات صلة وثيقة بالظواهر الاجتماعية الأخرى من دينية واقتصادية وسياسية وأخلاقية تؤثر فيها وتتأثر بها .

وبهذا المعنى يصبح علم الاجتماع القانونى Sociologie. Juridique شيئاً آخر غير فقه القانون أو فلسفة القانون . فوظيفة هذا العلم لا تتصل بتفسير نصوص القانون أو البحث فى قيمة بعض المبادىء القانونية الأساسية ، وهو يستعيض عن هذه النظرة التجريدية لنصوص القانون بدراسة حسية تعتمد على دراسة السلوك كما يحدث فى واقع الحياة الاجتماعية .

فالقانون فى نظر علم الاجتماع هو النظم les institution والقواعد والتصرفات العملية التى يلتزمها الناس فى معاملاتهم . وهذه كلها تكون حقيقة موضوعية يجب دراستها بنفس المنهج الذى تدرس به الظواهر الاجتماعية الأخرى .

---

(١) نشر هذا البحث فى المجلة الجنائية القومية . العدد الأول . المجلد الثامن . مارس ١٩٦٥ .

وتنحصر أسس هذا المنهج فى :

١ ــ تحديد الظاهرة عن طريق الملاحظة واستخلاصها من تصرفات الناس ومعاملاتهم وأحكامهم القيمية .

٢ ــ محاولة الوصول إلى الأصل أو الأصول التى نبعت منها القواعد التشريعية وتتبع تاريخها وتطورها والظروف التى استدعت هذا التطور ، وهذه الدراسة تستلزم الاستعانة بالتاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ المقارن للأديان .

٣ ــ تحليل بعض المبادىء الأساسية فى القانون كمبدأ الالتزام ومبدأ التعاقد ومبدأ المسئولية وذلك لمعرفة أصولها الاجتماعية عن طريق الدراسة المقارنة لأشكالها وبواعثها فى المجتمعات المختلفة .

وإذا كانت الظواهر الاقتصادية تكون « مادة » الحياة الاجتماعية فان الظواهر التشريعية والقواعد القانونية هى التى تحدد « شكل » هذه الحياة أى تصوغ كل علاقة من علاقات الناس داخل إطار محدد وتفرض اتجاها مرسوماً على كل وجه من وجوه نشاطهم. ومعنى ذلك أن صفة (الجبرية contrainte) التى اعتبرها دوركيم الصفة الأساسية للظاهرة الاجتماعية(١) هذه الصفة تتجلى بأجلى معانيها فى الظاهرة التشريعية . وعلى هذا النحو عرف فون اهرنج Von Jhering القانون فى كتابه « تطور القانون »(٢) بأنه مجموعة

(١) أنظر كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمود قاسم . الفصل الأول .

(٢) Von Jhering : Zuweck in Recht, 1901.

المعايير التي تستعين بها الدولة في ممارستها لسلطتها وسيادتها. كما أن روسكو باوند Roscoe Pound (١) يعرف القانون بأنه « الضبط الاجتماعي Social Control الذي يمارس بالتطبيق المنظم لمظهر القوة التي يملكها مجتمع يتمتع بنوع من التنظيم السياسي ».

وارتباط فكرة القانون بفكرة المجتمع المنظم هو ما يهتم بتأكيده « رينيه هيو بير René Hubert » في البحث الذي كتبه بعنوان العقيدة الخلقية والقاعدة التشريعية» (٢) . فهو يميز بين القاعدة القانونية والقاعدة الخلقية ويؤكد أن الأولى لا تظهر إلا بظهور قوة سياسية يكون من وظائفها الأساسية أن تثبت العرف في شكل قواعد ثابتة وتدونه في شكل لوائح وأحكام ثم تضع لهذه الأحكام جزاءات محددة . وهذه الصفات جميعاً لا تظهر في القاعدة الأخلاقية التي لا يلتزم الأفراد جميعاً باتباعها كما أن الخروج عليها لا يستوجب توقيع عقوبات محددة .

ولا تعني هاتان الصفتان ، صفة الإلزام وصفة التنظيم اللتان تتصف بهما الظاهرة القانونية أن الدولة هي التي تخلق القانون . فالقانون ينبع من مصدر أكثر عمقاً وهو عقلية الجماعة وحين تتكون الدولة في مرحلة متأخرة تضفي عليه طابع التقنين والتنظيم .

ومجمل القول إن القانون يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجميع المظاهر الأخرى للحياة الاجتماعية ولا يمكن أن يدرس منفصلا عنها . وقد وضح « كارل

(١) أنظر مقاله في كتاب :

Gurvitch : La Sociologie au XXe siécle, p. 306.

(٢) Croyance Morale et Règle Juridique, in (Le Droit, la Morale et les Moeurs), Sirey 1936.

ماركس ». هذه الحقيقة فى مقدمة كتابه نقد الاقتصاد السياسى . وذلك عند تحليله لفكرة فلسفة القانون عند « هيجل » فقال : لقد أدى بى البحث إلى اليقين بأن العلاقات القانونية والأشكال السياسية لا يمكن أن تفهم بذاتها (أى بدون الاستعانة بعوامل أخرى)، كما لا يمكن أن تفسر بما نسميه التطور العام للعقل البشرى . فالحقيقة أننا بالرجوع إلى القانون نجده مختلطا بجميع أشكال النشاط الاجتماعى وهو يمثل فى صورته النهائية الرمز المنظور Symbole visible للتضامن الاجتماعى — حسب تعبير دوركيم . أو هو كما عرفه جورج دافى Davy (١) : نظام من القيم يعترف بها على أنها مثالية(٢) .

أصـــول القـــانون :

وقد كان القانون فى مرحلته البدائية مختلطاً بمجموعة من الشعائر الدينية rites والعادات Coutumes والعرف moeurs . ويقول بوجليه Bouglé (٣) فى ذلك إن أول ما يلفت نظر القارىء الأوربى حين يتصفح مجموعة قوانين « مانو» هو تعدد الأوامر والنواهى التى تبدو بعيدة تماماً عن نطاق القانون. كما أن القوانين الصينية القديمة لم تكن منفصلة عن مجموعة العادات والتقاليد والمعتقدات الجمعية . وكذلك فإننا إذا أردنا أن نعرف القانون الإسلامى فلا بد لنا أن نستخلصه من القرآن . وحين نرجع إلى القرآن نجد أن قواعد القانون ممتزجة بتعاليم الدين وبالحكم الأخلاقية .

---

(١) G. Davy : Le Droit, l'Idealisme, l' Expérience, 1922.

(٢) Un système de valeurs reconnues comme idéales)

(٣) Bouglé : Essai sur le Régime des Castes.

كذلك ظل العرف وسيظل طويلا مصدراً أساسياً من مصادر القانون . ولازال فى البلاد الأنجلوسكسونية يحتل مكاناً هاماً فى حياة الناس ومعاملاتهم ويطلقون عليه اسم Commmon Law. أما فى فرنسا فقد كان إنشاء القانون المدنى حداً فاصلا بين التعامل بالعرف والتعامل بالقانون. ولكن المرحلة السابقة تميزت بتطبيق المثل السائر coutume passe droit أى العرف يتقدم على القانون . وإذا نظرنا فى القانون المدنى ذاته وجدنا أنه بالرغم من اتخاذه القانون الرومانى مصدراً أساسياً له فقد أفسح مجالا فى بنوده للعادات والتقاليد الفرنسية القديمة .

ويتسم العرف البدائى بطابع حتمى غير مشروط بشرط مما يدل على أصله الدينى . وقد كان معنى القانون فى المجتمعات البدائية يختلط بمعنى المحرمات الدينية والسحرية Les Interdits . ولذا فإنه كان لا يلقن إلا للخاصة من الكهنة ورجال الدين وظل هذا الطابع قائماً حتى عهد الرومان فقد سبق القانون المقدس (le fas) القانون الوضعى (Le Jus).

وهذه الصفة الدينية جعلت من القانون شيئا لا يقبل الطعن بل لا يقبل حتى مجرد التفكير فى مشروعيته . إذا كيف يمكن أن يطالب العقل البشرى بأسباب وتعليلات لقوانين وضعتها الآلهة ؟

ولم تكن القوانين وحدها ذات طبيعة دينية ، بل إن الاجراءات القانونية أيضاً ظلت مدة طويلة تستمد من أصول دينية . فكانت الآلهة تستشار بطريقة مباشرة ، أى بواسطة الأدعية والصلوات عن نوع العقوبة ، وكانت أحيانا تنطق بلسان القاضى (وهو كائن له قداسته) ملك أو كاهن أو عراف أو من طبقة البراهمة .

وهذا الأصل الديني للتشريع البدائي هو الذى يفسر طابعه الشكلي caractère formaliste . ويقول فوستيل دى كولانج (١) فى ذلك : « إن حرفية القانون البدائي هى كل شيء. فلا مجال إذن للبحث عن معنى أو روح القانون « فقوته تكمن فى الكلمات المقدسة التى يتكون منها » . ولذا فقد كانت هناك صيغ لابد أن تنطق أو تكتب بحذافيرها دون تغيير أى كلمة فيها ، وأى تغيير كان يعرض صاحبه لخسارة قضيته ، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل كانت هناك بعض حركات تؤدى على شكل شعائر . فقد كان الحكم بملكية الشيء مثلا يتم بأن يلمس المالك ما حكم به له بيده ويكون ممسكاً بسبيكة من البرونز وبميزان . ولم يتحرر القانون الرومانى من هذه الشكلية ويسود فيه العنصر الأخلاقى والمعنوى إلا فى وقت متأخر .

وإلى جانب الصفة الدينية والشكلية ، كان القانون البدائي ذا صفة جماعية واضحة Communautaire . ومعنى ذلك أن القانون لم يكن يطبق على الفرد بل على العشيرة بأكملها . وقد أوضح « فوستيل دى كولانج »(٢) هذه الصفة فيما يتصل بالقوانين الرومانية القديمة فقال « إن الأسرة الرومانية بأكملها La gens كانت تتكفل بأداء الدين المطلوب من أحد أعضائها وكانت تدفع دية السجين والغرامة التى يحكم بها على من يتخطى نطاق القانون . بل إذا أصبح واحد من أعضائها قاضياً magistrat قام كل فرد فى الأسرة بدفع نصيب من المال لمواجهة أعباء تلك الوظيفة السامية . ويصحب المتهم إلى المحكمة جميع أفراد أسرته . وفى هذه الأمثلة ما يوضح أن القانون يوجد نوعاً من التضامن بين الفرد وبين الوحدة الاجتماعية التى ينتمى إليها » .

---

(١) Fustel de Coulange : La Cité Antique

(٢) المرجع السابق .

وقد عنى « جلوتس Glotz » (١) بتوضيح هذه الظاهرة نفسها فى المجتمع اليونانى القديم وفسر عن طريقها عادة الأخذ بالثأر Vendetta التى تعتبر مظهراً من مظاهر « الجماعية » فى فهم فكرة القانون .

ولنحاول الآن فى عجالة أن نبين الخطوات التى أدت إلى الانتقال من هذا المظهر الجماعى إلى المظهر الفردى فى فهم القانون وتطبيقه .

إن أول حلقة وسيطة مر بها القانون فى تطوره من المظهر الدينى الجماعى إلى المظهر المدنى الفردى هى حلقة السحر . فالسحر – كما بينا فى بحث لنا(٢) كان أول مظهر لتثبيت شخصية الفرد بعد أن كان يفنى فى الجماعة البدائية . وكان أول محاولة جريئة لتحدى سلطان الآلهة وإثبات قوة الفرد . وكما بين (هوفلان Huvelin) فى بحثه بعنوان « السحر والقانون الفردى »(٣) كانت شعائر السحر تقام لتحويل الشعائر الدينية عن غرضها الاجتماعى وكانت تستخدم لتحقيق رغبة واعتقاد فردى. يمكن القول إذن إن فكرة القانون الفردى قد نبعت من النشاط السحرى . وبدأ التحول عن نطاق الدين يظهر حين أخذ الناس يلجأون إلى السحرة للاستدلال على سارق أو لكتابة حجاب يحميهم من خطر أحد الأشرار . كما كان السحرة بتعاويذهم يصبون اللعنة على المتهم ويتوعدونه بسوء المصير .

أما الحلقة الثانية فى تطور القانون نحو المظهر الفردى فقد تمثلت فى تطور النشاط الاقتصادى . إذ أن ازدياد حركة التبادل بعد تخطى مرحلة الاكتفاء

---

(١) Glotz: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, 1904.

(٢) الدكتور السيد محمد بدوى : السحر وعلاقته بالدين عند الشعوب البدائية أنظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

(٣) Huvelin : Magie et Droit Individuel, Année Soc. T.X. 1907

الذاتى للأسرة أو للقبيلة أدى إلى ظهور فكرة الالتزام وإلى التعاقد بين الأفراد وإلى نظام الودائع بل إلى نظام الدفع المؤجل . وكل هذه العمليات الاقتصادية كانت تتم فى الغالب بين فرد وآخر مما أدى إلى تحديد المسئولية فى الأفراد بعد أن كانت مشاعة بين الجماعات . ويقول « جيرنيه GERNET » فى دراسته « الفكر التشريعى والأخلاقى عند الإغريق »(١) إن كثيراً من الأفكار القانونية مثل فكرة « الإهانة outrage » أو « الإجحاف والظلم injustice» قد تحولت عن معناها الاجتماعى والدينى وأصبحت ترمز إلى الاعتداء على الشخص atteinte à la personne وذلك أولا بسبب التغير الذى يطرأ على البناء الاجتماعى بظهور المدن . وثانياً بسبب تغير الأحوال الاقتصادية والانتقال من الملكية العقارية إلى الملكية المنقولة واتساع حركة التجارة .

وكان من نتيجة هذا التحول من الشكل الدينى الجماعى إلى الشكل المدنى الفردى أن أصبح القانون أكثر مرونة وأقل صرامة . فلم يعد يقوم على تلك الصيغ الجامدة التى ما كان أحد يجسر على مناقشتها ، وبعد أن اعترف له بالطابع الإنسانى أصبح قابلا للتهذيب والتعديل. فكما أن إرادة الناس فى المجتمع هى التى صنعته فكذلك تستطيع هذه الإرادة ممثلة فى الهيئة التشريعية أن تعد له لصالح المجتمع وليكون أكثر تمشياً مع ما يطرأ على المجتمع من تغيرات ثقافية واقتصادية

وكذلك فإن العقوبة بعد أن كانت توقع بغرض القصاص Pénalité répressive وتنفذ فى قسوة ووحشية أصبحت توقع بغرض الإصلاح Pénalité restitutive

---

(١) Gernet : Rech. sur le dévélop. de la pensée jur. et morale en Grèce, thèse Paris, 1917 .

وأصبحت تتسم بطابع الرحمة وتميل نحو التخفيف (١) .

كما أن القانون فى تحوله إلى المظهر الفردى أى المظهر الإنسانى أصبح يحترم لروحه ومعانيه لا لنصوصه . فقد كانت قيمة القانون البدائى فى الكلمات التى يصاغ فيها ولم يكن أحد يهتم بالبحث عن المبادىء الخلقية التى ينطوى عليها . كان الناس يلتزمون به لأنه صيغة مقدسة لا لشعورهم بأنه يحقق العدالة .

وهذا التحول من « الشكل» إلى « الروح » جعل للنية والقصد L'intention وزناً فى تقدير المسئولية والعقوبة .

وأخيراً فإن القانون أصبح عاماً universel يطبق على الجميع بعد أن كان منذ وقت ليس ببعيد يطبق على أفراد الشعب ويعفى منه الأمراء والنبلاء والأشراف وهو لم يصل إلى فكرة العدالة والمساواة المطلقة إلا بعد أن مر بتطورات أخلاقية وسياسية شاملة بدأت بالمسيحية وانتهت بالثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الانسان وقررت مبدأ قداسة الشخصية الإنسانية دون النظر إلى أى اعتبارات تتعلق بجنس أو دين أو طبقة .

دراسة « تارد » لظاهرة الجريمة (١٨٤٣ — ١٩٠٤) .

إذا كان تارد لا ينتمى إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية بمعناها الضيق فإنه بلا شك أحد واضعى أسس المنهج الاجتماعى العلمى وخصوصاً فيما يتعلق بعلم الاجتماع الجنائى . ولا عجب فى ذلك فهو أحد علماء الاجتماع القلائل الذين اشتغلوا فى سلك القضاء وخبروا المسائل الجنائية بطريقة عملية .

ومن أهم مؤلفات تارد فى دراسة الجريمة والعقوبة كتاب « علم الاجتماع

(١) فى تطور فلسفة العقوبة أنظر البحث الذى كتبه دوركيم بعنوان :
Deux lois de l'Evolution Pénale, Année Soc. T.V, 1899-1900.

الجنائى sociologie criminelle » وكتاب « الدراسة المقارنة لظاهرة الجريمة « La Criminalité comparée » وكتاب « فلسفة العقوبة la philos. pénale » وكتاب « دراسات فى العقوبة وفى المجتمع Etudes pénales et Sociales. »

ويعترف تارد فى دراساته الجنائية بأهمية الدراسات الاحصائية . ويقول إنه إذا كان الإحصاء قد أدى إلى تعديل كبير فى وجهات النظر بالنسبة للمسائل الاقتصادية فإن أهميته بالنسبة للمسائل القانونية والجنائية أعظم وأجل. ولذلك فلا يكفى فى الوقت الحاضر أن يكون رجل القانون أو عالم الجريمة مجرد مشرع أو رجل فقه يهتم بإرساء حقوق الانسان المقدسة على قواعد راسخة من العدالة بل يجب أن يعرف كيف يفيد من الإحصاءات وكيف يحللها بروح الفيلسوف الناقد ليستخرج منها النتائج التى تدل على اتجاهات المجتمع وتطوراته فيما يتعلق بظاهرة الجريمة . بل إن تارد ينصح عالم الجريمة أن يلم كذلك بمبادىء الصحة العقلية والأمراض العصبية وأن يعرف الأنثروبولوجيا (وهو يقصد الأنثروبولوجيا الطبيعية بالذات) . إذ لما كان الإحصاء يزودنا بالاتجاهات الجمعية فى الجريمة ويبرز لنا الشكل الجمعى لظاهرة الإجرام ، فإن الأنثروبولوجيا تحاول أن تربط بين الميل إلى بعض أنوع الإجرام وبين بعض الصفات والسمات الجسمية الموروثة. ويؤكد تارد على كلمة الموروثة ويستبعد الصفات الجسمية الفردية وسوف نرى بعد قليل كيف يهاجم نظرية «لومبروزو» عالم الجريمة الايطالى الذى يربط بين الإجرام وبين بعض الصفات والملامح الجسمية فى شخصية المجرم . أما دراسة الأمراض العصبية والانحرافات العقلية فإنها تعين عالم الجريمة على إرساء نظرية المسئولية الجنائية على قواعد وأصول ثابتة .

والاتجاه العام عند تارد — وهو الاتجاه الذى حفزه إلى تفنيد نظرية

لومبروزو ونقدها نقداً شديداً — هو تفسير الجريمة والانحراف عموما بالرجوع إلى الأسباب الاجتماعية والنفسية بعد أن كان علماء المدرسة الإيطالية يبرزون العامل البيولوجي دون غيره . كما أنه اهتم بأن يؤكد أن كفاح الجريمة والانحراف يجب أن يكون بالاستعانة بالوسائل الخلقية أكثر من استعانته بالوسائل الطبيعية كالتقويم الجسماني وإرضاء الحاجات المادية .

نقد نظرية لومبروزو :

تقوم نظرية لومبروزو — كما نعرف — وهي النظرية التي فصلها في كتابه : « الرجل المجرم L'Uomo Deliquente » على أن هناك نموذجاً للمجرم Type criminel يمكن تحديده بصفات جسمية واضحة .

وقد بدأ تارد نقده لهذه النظرية بعبارة ساخرة . إذ يقول : « إذا كانت بك رغبة ملحة لأن تعرف المجرم الأصيل الذي لا يرجى له إصلاح — لا المجرم الذي اضطر للاجرام للابسات وظروف طارئة — وإذا أردت أن تتأكد من أن الطبيعة وحدها هي المسئولة عن وجود هذا المجرم فاقرأ كتاب لومبروزو « الرجل المجرم » .

فلقد قام لومبروزو بتشريح شخصية المجرم من الناحية الطبيعية بكل دقة . ولم يترك أي شيء من التفاصيل الخاصة بشكل الرأس والجمجمة والآذان والأنف والشفاه وطول اليدين والقامة بل ولهجة الكلام — لم يترك شيئاً من هذه التفاصيل إلا أحصاه وعزز دراسته وتحليلاته بكثير من الصور . بل انه انصرف إلى دراسة طريقة المجرمين في الكتابة وقاس درجة إحساسهم وتحملهم للألم واتجاهاتهم العاطفية والأمراض التي يتعرضون إليها ومحاولاتهم الأدبية .

لم ينكر تارد قيمة هذه التحليلات من الناحية العلمية إذ ليس هناك من شك فى أن دراسة الحالات المرضية تلقى ضوءاً على حالة الصحة وليس هناك من شك كذلك فى أن دراسة عالم الجريمة تلقى ضوءاً على المشاكل التى يتعرض لها عالم الاجتماع . وعلى هذا الأساس أراد « جاروفالو » أن يجعل من آراء المدرسة الجديدة ، La nouva scuola (وهو الاسم الذى أطلق على مدرسة لومبروزو) مساهمة فى تقدم علم الاجتماع . ولكن تارد يتساءل : كيف يمكن لنا أن نعتقد فى جدية هذه المساهمة إذا كانت هذه « المدرسة الجديدة » تنظر إلى المجرم فى مجتمعاتنا الحديثة كما لو كان أثراً من مخلفات البدائية ، وتماثل بين صفات المجرم وسماته الجسمية وصفات البدائى المتوحش . فما دام المجرم تتجمع فيه سمات البدائى فمعنى ذلك أن البدائيين كانوا جميعاً مجرمين وأن الجريمة — وهى ظاهرة شاذة وانحراف عن جادة النظم الاجتماعية antisocial كانت فى المجتمعات الأولى ظاهرة عادية وكانت القاعدة لا الشذوذ وهذا أمر لا يقبله أى عقل .

ثم يبدأ تارد بعد ذلك يستعرض ما ورد فى نظريات لومبروزو من وصف لتكوين المجرم من النواحى الجسمية والوظيفية وسمات الشذوذ فيه ثم الصفات النفسية أو (السيكولوجية) وكان هدف لومبروزو بطبيعة الحال أن مجموع العلاقات التى عنى بتحديدها تحديداً دقيقاً هى التى تميز المجرمين بالفطرة .

١ — أما من الناحية التشريحية أو من ناحية التكوين الجسمانى : فقد أكد لومبروزو أن المجرم يكون عادة كبير الجسم ممتلئاً ولا يعنى ذلك بالضرورة أن يكون قوياً بل إنه على العكس ما يكون غالباً ضعيفاً من الناحية العضلية .

ومن الظواهر التى لاحظها لومبروزو طول الذراعين المفرط عند

المجرمين مما يقربهم من القردة العليا كما أنهم يتميزون بحسن استخدامهم لليدين بنسبة متعادلة تقريباً ambidextre فقد ظهر من الاحصاءات التى جمعها أن من يتميزون بهذه الصفة من الرجال المجرمين ثلاثة أمثال العاديين ومن النساء المجرمات أربعة أمثال العاديات .

ومن الصفات التى لاحظها لومبروزو أيضاً عن المجرمين انحدار الجبهة وضيقها وتجعدها كما أنهم يتميزون ببروز عظام الحاجبين واتساع محجر العينين. وهو يشبههم فى ذلك بالطيور الجارحة، وبروز الفكين وقوتهما وانفراج الأذنين وفرطحتهما وهو يؤكد أن هذه كلها من صفات الوحشية ولكن علماء الأجناس لا يميلون إلى التأكيد بأن بروز الفكين من سمات جنس بعينه كما أن هذا البروز الذى اصطلح على اعتباره من علامات الانحطاط والتأخر يكون أقل عند الطفل منه عند الرجل .

ولاحظ لومبروزو أيضاً عدم التماثل asymétrie بين جانبي الجمجمة وجانبي الوجه عند المجرمين . ويعلق تارد على هذه الملاحظة فى شىء من السخرية بقوله : « اننا إذن على حق حين ننعت المجرم بأنه معوج on dit d'un homme vicieux qu'il est de travers ولكن هل عدم التماثل هذا يظهر عند المتوحشين ؟ هذا ما لم يقل به علماء الأنثربولوجيا .

ثم يلخص تارد رأيه فى هذه الملاحظات بقوله « إذا كان المجرم يذكرنا فى بعض سماته بالبدائى أو بالمتوحش أو بمن لم ينالوا من المدنية إلا حظاً ضئيلا فإن هذا التشابه على فرض وجوده لا يفسر لنا سبب إجرامه وذلك لأن البدائية ليست بتاتاً مرادفاً للاجرام » .

٢ — الصفات الوظيفية :

يقصد لومبروزو بهذا التعبير دراسة « الظواهر المرضية pathologiques

فى سلوك المجرم من النواحى الحسية والعصبية . وهو يميل عموماً إلى النظر إلى المجرم على أنه يمثل نوعاً من الجنون . ويضيف إلى ذلك أن المجرم عرضة لأمراض القلب واضطرابات الإبصار كعمى الألوان daltonisme والحول. ولهذه الاضطرابات فى نظر لومبروزو دلالة هامة لأن أبحاث علم النفس الفسيولوجى أثبتت الصلة الوثيقة بين حالة المخ وسلامة الإبصار . فتبين من أبحاث « شموتس Schmutz » أن أكثر من ٥٠ ٪ ممن أصيبوا باضطرابات بصرية يعانون فى الوقت نفسه من اضطرابات فى الجهاز العصبى على أن هذه الاضطرابات لا تعنى ضعف النظر ذاته بل إن المجرم — كما لاحظ لومبروزو فى دهشة — يتمتع بنظر قوى .

ثم لاحظ لومبروزو بعد ذلك أن المجرم يتميز بضعف الإحساس وبقوة الاحتمال للألم وللبرد .

وبعد تعداد كل ما أورده لومبروزو من صفات المجرم يتساءل تارد :

ما هى الفوائد العملية التى تؤديها معرفة كل هذه التفصيلات بالنسبة للقائمين على شئون التحقيقات ؟

ولنفرض أن إنساناً تجمعت فيه كل هذه الصفات لدرجة يصح معها أن نعتبره نموذجاً كاملا للمجرم فهل يكفى هذا لكى نعطى لأنفسنا الحق لاتهامه بارتكاب جريمة تكون قد وقعت فى الحى الذى يقطن فيه ؟ ... إن أشد الناس إيماناً بمبدأ انطباق الصفات الجسمية على الصفات النفسية لا يستطيع أن يدعى لنفسه هذا الحق ولكن « جاروفالو » وهو أحد أقطاب المدرسة الايطالية يذهب فى هذه النقطة إلى القول بأننا إذا أثبتنا جميع هذه الانحرافات النموذجية anomalies typiques أو معظمها عند فرد بالذات يكون قد اقترف

أول جريمة له فإننا نستطيع حتى قبل أن يعود لارتكاب جريمة أخرى أن نؤكد بأنه مجرم بالفطرة ولا سبيل لإصلاحه . ويجب أن تكون معاملتنا له قائمة على هذا الأساس .

هل هناك تعسف فى الحكم أشد وأخطر من هذا ؟ .... إن تارد يعبر عن استنكاره له بقوله : « إنه أجدى مائة مرة على من يتدربون على التحقيقات والمسائل الجنائية من طلبة الحقوق ورجال النيابة أن يقضوا فترة من الزمن بين جدران السجون لدراسة حالة المجرمين والظروف التى دفعتهم إلا الإجرام بدلا من الانصراف إلى مثل هذه الاستنتاجات الخطرة ويجب أن تتكون من هؤلاء الشبان جمعية لرعاية المسجونين يقوم أعضاؤها بزيارة السجون مرة كل أسبوع على الأقل فإن هذه الزيارة تمكنهم من معرفة أحوال المجرمين والمنحرفين . كما تمكنهم بالتالى من استنباط وسائل علاجهم والحيلولة بينهم وبين العودة إلى حياة الإجرام . وبهذا نكون قد حققنا عملا يعود بالخير على ثلاث فئات : فئة الطلبة وفئة المحكوم عليهم وجمهور الشعب بأكمله .

وبذلك يكون رأى تارد فى الوسيلة المثلى لدراسة الجريمة « أن الدراسات الجنائية تفيد من الاحصاءات التى تجمع عن المجرمين وبيئتهم الاجتماعية ومن تحليل هذه الإحصاءات بطريقة علمية أكثر من إفادتها من محاولة ربط الإجرام أو الانحراف بنتائج الأنثروبولوجيا الطبيعية » .

٣ — الصفات السيكولوجية :

يقول لومبروزو إن المجرم ضعيف الإحساس بالألم المادى كما أنه أضعف إحساساً فيما يتصل بعواطف الحب والشفقة والحنان وفى هذا مايفسر إلى حد ما إقدامه وعدم مبالاته . ولكن تارد يفند هذا التحليل بقوله إن ضعف إحساس

المجرم وموات عواطفه لا ترجع إلى أنه مجرم بل لأن المجرمين عادة من طبقات الشعب الجاهلة ذات الحظ الضئيل من الثقافة . وقد لوحظ عند هذه الطبقات احتمال الألم وعدم التأثر وأشار إلى ذلك الجراحون فى عملياتهم الجراحية التى أجروها على أفراد من طبقات الشعب . وليس هناك من شك فى أن الثقافة الرفيعة تؤدى إلى إرهاف الحس ورقة الشعور كما أنها تولد التعاطف ومشاركة الآخرين فى شعورهم وتجعلنا نميل إلى التخفيف عنهم . ولذلك يمكن القول إن الثقافة من هذه الناحية ذات أثر أخلاقى واضح ما دامت القاعدة الأساسية فى الأخلاق — تقوم باعتراف كثير من الفلاسفة — على الحب والشفقة والإيثار

وإذا كان المجرم — كما يقول لومبروزو — ضعيف الإحساس بالبرد فأنه شديد الحساسية للمس الكهربائى وللتقلبات الجوية. وهو إذا كان شديد الاحتمال للألم إلا أنه شديد التأثر بتوقع الخطر فيخيفه مثلا رؤية الخنجر مصوباً إليه أو إعلانه باقتراب ساعة استجوابه . ومن الصعوبة بمكان معرفة موطن الضعف فيه أو الوتر الحساس من نفسيته sa corde sensible وقد انصرف لومبروزو إلى اكتشاف هذا الوتر الحساس بشغف العالم الذى لا يضيع أى فرصة تسنح له لكى يقيس ظاهرة أو يترجمها إلى أرقام. أليس الهدف الأسمى للعلم أن يقيس كل ما يمكن قياسه وأن يعبر بالأرقام عما يمكن التعبير عنه على حين أن هدف الأدب هو التعبير عما يمكن التعبير عنه والايحاء بما لا يمكن التعبير عنه .

غير أن لومبروزو وقد أفرط — فيما يبدو — وضيع وقته فى مقاييس تافهة إذ أخذ يسجل على لوحات مستعيناً بآلات مثـــــل « السفيجموجراف le sphygmographe » اختلاف دقات القلب عند عدد من الأشخاص فى

مناسبات مختلفة : كالإطراء والمديح ومنحهم قطعة من النقود الذهبية وإهدائهم صورة جميلة لامرأة عارية وتقديم قدح من النبيذ الفاخر إليهم ألخ ... وقد أظهرت هذه المقاييس أن المجرم يحب الاطراء والمديح وأنه أقل نهما إلى المال منه إلى النساء والخمر .

ولم يكن هناك ما يدعو إلى استخدام « السفيجموجراف » لإثبات هذه الحقيقة إذ أن الاحصاءات تشهد وتدل بوضوح على أن زيادة الإدمان وتعاطى الخمور موازية لزيادة الجرائم وملاحظة المجرمين ملاحظة مباشرة تؤكد أنهم لا يتعشقون المرأة لذاتها بل لأنها جزء أو عنصر من عناصر « العربدة » والليالى الحمراء فهم يتعشقون « العربدة » وقضاء سهرات صاخبة حول موائد حوت من المأكل والمشرب أطيبه وذلك مثلما يتعشق أمير موكب الصيد أو تتعشق سيدة أرستقراطية حضور حفلات الرقص الكبرى . أما إعجاب المجرمين بأنفسهم وزهوهم وحبهم للاطراء والمديح فيبدو فى تأنقهم واختيارهم الغريب من الأزياء والألوان وافراطهم فى التزين بالمجوهرات وبذخهم بعد ارتكاب الجريمة .

ويذهب لومبروزو إلى القول بأن زهو المجرمين يفوق زهو الفنانين ورجال الأدب وسيدات المجتمع . ونحن نضيف إلى هذا حبهم للانتقام ووحشيتهم ومرحهم الوقح وولعهم بلعب الميسر وكسلهم الذى يصل إلى حد القذارة الجسمية . وأخيراً فإن للمجرمين ميلا شديداً للكذب لمجرد الكذب

المجرم والمجنون :

هذه الصفات التى عنى لومبروزو بتوضيح تفاصيلها تجعل من المجرم —

فى نظر لومبروزو — كائناً أكثر شبها بالمتوحش منه بالمجنون . فالمتوحش يحب الانتقام والقسوة ويدمن الخمر ويميل إلى الكسل .

غير أن لومبروزو كان يميل أحياناً إلى تشبيه المجرم بالمجنون ثم يعود بعد ذلك فيعترف بأن بين المجرم والمجنون اختلافات هامة من الناحية النفسية وكذلك من الناحيتين التشريحية والوظيفية . فالمجنون — كما يقول — لا يحب الميسر ولا السهرات الحمراء كما أن المجنون يكره أفراد أسرته أما المجرم فإنه غالبا ما يتعلق بأسرته . والمجنون يسعى وراء العزلة والانفراد على حين أن المجرم يحب دائماً الاجتماع بأقرانه ولذلك « فإن المؤمرات نادرة الحدوث فى مستشفيات المجاذيب ولكنها كثيرة فى السجون والليمانات .

أما عن ذكاء المجرمين فهو محدود ولكنهم يعوضونه بالمكر والخبث . ولقلة ذكائهم فإن كل مجرم يتميز بطريقة خاصة فى ارتكاب جرائمه وهى تتكرر فى كل مرة . والمجرم أميل إلى التقليد منه إلى الابتكار وهو فى هذا يختلف اختلافاً واضحاً عن المجنون الذى يحب دائماً أن يتحرر من تأثير الوسط المحيط به وأن يعتزل مجتمع أمثاله . وهو فى خلوته أو عزلته هذه ينصرف إلى تأملات وأفكار غريبة كان يمكن لو تحقق لها شىء من الاعتدال والاتزان أن تؤدى إلى اكتشافات أو اختراعات نافعة .

ويتطرق لومبروزو من هذه النقطة إلى القول بأننا يجب ألا ندهش إذا كانت الإحصاءات تدل على أن أقل نسبة للجريمة توجد فى محيط العلماء . فالهوة التى يتردى فيها أصحاب الفكر ليست هوة الجريمة ، بقدر ما هى هوة الخبل الذى يصيب أحياناً العقول المثقفة كالعلماء ورجال الأدب والفنانين.

ويؤيد مودسلى Maudsley فى كتابه «الجريمة والجنون Le crime et la folie

الاختلاف بين المجرم والمجنون . فيقول « إن الجريمة بالنسبة للمجرم تحقق له نوعاً من التوازن. فقد كان من الممكن أن يصبح مجنوناً لو لم يكن مجرماً. والمجرمون بسبب كونهم مجرمين لا ينقلبون إلى مجانين » .

بعد أن يسرد « تارد » كل هذه الفروق يقول إنها تعبر عن اختلافات ظاهرية وسطحية . أما الفرق الأساسى الهام بين الجريمة والجنون فلم يشر إليه أحد . إذ أنه فرق لا صلة له بالسمات الطبيعية أو الخلقية لكل من المجرم والمجنون بل يتصل بالمعنى الاجتماعى لكل من الجريمة والجنون .

الجريمة كظاهرة اجتماعية :

فالجريمة كظاهرة اجتماعية تتصف بالنسبية ولا يتصف أى عمل بأنه إجرامى إلا إذ أصطلح المجتمع على اعتباره كذلك . لقد وصف لنا لومبروزو نموذج المجرم ولكنه النموذج الذى اصطلح عليه عصرنا وحضارتنا . وسواء أكان هذا النموذج من رواسب عهد سادت فيه الوحشية أم لم يكن كذلك فلا يجادل أحد فى أن نموذج المجرم فى العصور الوحشية الغابرة كان يختلف عن نموذج اليوم . ففى تلك العصور التى كانت تحتاج إلى القوة والصراع ربما كان يعد مجرماً من كان ينفر من حياة الكر والفر ويميل إلى الاستقرار ليفرغ إلى نوع من الإنتاج الفنى. وربما كان يعد مجرماً من لم يستطع السلب والنهب وآثر عليه الهدوء والاستكانة .

ولنتأمل فى الجرائم العشر التى نصت القوانين العبرية القديمة على أن تكون عقوبتها الرجم وهى : (١) عبادة الأصنام . (٢) الدعوة إلى عبادة الأصنام . (٣) تقديم القرابين إلى « مولوخ » إله العمونيين . (٤) السحر (٥) الأقوال والأفعال التى توقظ الأرواح الشريرة . (٦) الإمعان فى عدم

طاعة الوالدين . (٧) عدم احترام شعائر يوم السبت . (٨) القذف فى حق الإله المعبود . (٩) الاعتداء على خطيبة الغير . (١٠) سوء سلوك الفتاة إذا شهد بذلك عدم وجود البكارة عند الزواج .

هذه هى الجرائم العشرة التى كانت قوانين بنى اسرائيل تعاقب عليها بالرجم . وإن من يتأمل هذه الجرائم يجد أن تسعا منها لا تعد جرائم فى القوانين الأوروبية الحديثة . أما الجريمة العاشرة ونعنى بها الاعتداء على خطيبة الغير فإنها ظلت جريمة فى العرف الحديث وإن كان هدف العقوبة فيها قد تغير . فالقانون الحديث يعاقب فى هذه الحالة بسبب الاعتداء على المرأة أيا كانت صفتها على حين أن القانون القديم كان لا يهتم بكرامة المرأة بقدر ما كان يهتم بما أصاب الخطيب من وصمة بالاعتداء على شرفه .

وهناك جرائم أخرى كان يعاقب عليها بالحرق أو الشنق أو إطاحة الرأس بالسيف كادعاء النبوة ، وخيانة الزوجة ، وضرب الأصول من أفراد الأسرة أو شتمهم ، وسرقة واحد من بنى اسرائيل ، والقتل العمد ، وأعمال الوحشية والفسق بالأقارب ، وبعض هذه الجرائم لم تعد لها هذه الخطورة فى القوانين الحديثة .

ويقال إنه فى بعض عصور مصر القديمة كان قتل « القط » من أكبر الكبائر . فهل هذه الأمثلة وغيرها دليل على أن الشعوب القديمة كانت تهيم فى متاهات الجهل والسخف حين تضفى صفة الجريمة على أفعال وتصرفات لا تعاقب عليها بل لا تأبه بها قوانين اليوم ؟.. كلا فإن هذه الأفعال كانت تعد جرائم بالنسبة إلى النظم الاجتماعية التى كانت سائدة فى هذه المجتمعات وعدم عقوبتها كان يعرض هذه النظم للانهيار . فكل نظام اجتماعى له ما يلائمه

من قوانين وهو يحكم على بعض أفعال بأنها إجرامية لأنها لا تحترم هذه القوانين .

ففى مصر القديمة كان يحكم بغرامة فادحة على الصانع الذى يهتم بالشئون العامة من سياسية وحربية على حين أن مجتمعاتنا الديمقراطية الحديثة تتصرف على عكس ذلك تماما فتحكم بالغرامة على العمال وغيرهم من الناخبين الذين الذين يتهربون من تأدية واجبهم الانتخابى . فكل غرض تخدمه وسائل معينة ، وليست العقوبة إلا أداة لتحقيق الهدف الاجتماعى الأسمى .

وكما أن تقدير الجرائم قد اختلف كذلك فإن تقدير الفضائل والأفعال الحميدة قد اختلف باختلاف الشعوب . ففى نظر بعض الشعوب التى تعيش عيشة البداوة ليست الفضائل الكبرى هى التراهة وحب العمل وحسن المعاملة بل هى الشجاعة وإغاثة الملهوف والانتقام والأخذ بالثأر .

فالحقيقة التى يجب أن نعيها جيداً ولا تغيب عن بالنا أبداً هى أن الجرائم المختلفة تختلف نسبة خطورتها من عصر إلى آخر . ففى العصور الوسطى مثلا كانت أكبر الجرائم هى الجرائم التى تقترف ضد العقيدة وكانت تليها جرائم الفسق ثم تلحق بها من بعيد جرائم القتل والسرقة .

وفى المجتمع الإغريقى القديم كانت أم الكبائر أن يترك المرء والديه وأجداده بعد موتهم فى العــراء دون أن يهتم بتقديم وإقامة شعائر الدفن لهم والاحتفال بهم فى الأعياد المقدسة .

أما فى بعض الدول الحديثة التى تقوم على التصنيع الشامل والتى تتسابق فى الاختراعات العلمية فإن الكسل والتقاعد عن العمل يكاد يكون أكبر جريمة فى حق المجتمع . فأين هذا مما كان يسود فى بعض المجتمعات القديمة من كراهية العمل اليدوى واحتقاره وتسخير الرقيق للقيام به .

ومن يدرى ؟ فربما إذا اكتظ سطح الكرة الأرضية التى نعيش عليها بالناس لدرجة يصعب معها الحصول على العيش فقد تصبح كبرى الجرائم فى كثرة النسل .

إن نظرية المجرم بالفطرة إذن ليست إلا خرافة . فالجريمة ذاتها تتكيف طبيعتها بحسب الظروف الاجتماعية . ونحن لو قبلنا ما تدعيه هذه النظرية لاعتبرنا جميعاً مجرمين بالفطرة إذا تمسكنا بوضع من الأوضاع الاجتماعية التى لم تعد ملائمة لروح العصر الذى نعيش فيه . فسوف يعد مجرماً بالفطرة — بحسب هذه النظرية — من يحب الشعر ويصرف وقته فى نظم القصائد فى مجتمع يكرس كل دقيقة من وقته للانتاج المادى . إذ أنه بذلك يكون قد اختلس من بيئته يوماً من أيام العمل وشجع على الحب والغرام فى بيئة لا يتسع وقتها لمثل هذه العواطف .

وقد يثير بعضهم اعتراضاً بقوله إن هناك غرائز وميول فطرية تدل عليها بعض سمات جسمانية وطبيعية وأن هذه الغرائز والميول قد اعتبرت ضارة بالمجتمع ووصمتها جميع النظم الاجتماعية فى جميع العصور بأنها إجرامية . ويرد تارد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليست هناك غرائز وميول فطرية (١) وليس سلوك الطفل إلا استجابات لظروف البيئة المحيطة ولكن عدم قبوله لهذا الاعتراض لا ينفى موافقته على أن هناك بعض الأفعال التى اعتبرت إجرامية فى كل عصر وأهمها قتل أو سرقة عضو من أعضاء الجماعة التى ينتمى إليها الفرد . وقد لاحظ « تيلور Tylor » هذه الملاحظة فى دراساته

(١) تتفق وجهة نظر تارد هذه مع الاتجاه الحديث فى علم النفس الذى لا يعترف بنظرية الغرائز .

الأنثروبولوجية لعادات الشعوب المختلفة . أما أعمال القسوة والوحشية والنهب والسلب متى كانت تقترف ضد جماعات أجنبية فلم تكن تعتبر من الجرائم بل إن هناك بعض الحالات التي كان الاعتداء يقع فيها داخل نطاق الجماعة ذاتها دون أن يتخذ صبغة الجريمة وذلك لمسايرته للعرف والتقاليد .

فلم يكن قتل الأطفال يعد جريمة فى سبارطة وكذلك وأد البنات عند العرب فى الجاهلية. ولم يكن اللواط جريمة فى المجتمع الأثينى ،ولم يكن زواج الأخت جريمة فى مصر الفرعونية ولا فى بلاد الفرس . بل لم يكن القتل جريمة إذا حدث قرباناً للآلهة . ولم يكن « أجمنون » مجرماً بالفطرة حين قدم ابنته قرباناً على مذبح الآلهة . وهل يمكن أن نعتبر جريمة ما يحدث فى بعض المجتمعات من فظاعة باتباع شعائر فض البكارة بطريقة وحشية تؤدى فى بعض الأحيان إلى موت العروس ؟ إن هذا الفعل لا يختلف بتاتاً — من الناحية المادية — عن الاعتداء على الفتيات القاصرات الذى يقترفه بعض العمال فى المدن الصناعية الكبرى ولكنه : فى الحالة الأولى لا يعتبر جريمة لمسايرته لتقاليد المجتمع أما فى الحالة الثانية فإنه يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون وذلك لمجافاته لشعور الرأى العـــام(١) .

وقد ذكر « ليبال Lyall » فى كتابه « عادات دينية واجتماعية فى الشرق الأقصى »(٢) أن التضحية بالنفوس الإنسانية من الأمور المألوفة فى الهند وهم يعدونها آخر ملجأ يلجأون إليه إذا أعوزتهم الوسائل لاسترضاء الآلهة وتفادى نقمتها . وقد اضطر كثير من المعنيين بشئون الأمن من الأجانب فى هذه البلاد

---

(١) Dr. Kocher, La criminalité chez les Arabes.

(٢) Lyall, Moeurs religieuses et sociales dans l'Extrême-Orient.

إلى الاعتقاد بأن كثيراً من حوادث الاغتيال الغامضة التي كانت تحدث من آن لآخر ترجع إلى هذا الباعث الديني . ووجدوا أنه من الأوفق أن يفرد لمثل هذه الجرائم ذات الطابع الديني مكان خاص في سجلات الجرائم وأن يعني الباحثون والعلماء بدراستها وتحليلها في ضوء تقاليد الجماعة وشعائرها الدينية .

ومن أمثلة هذه الجرائم ذات الطابع الديني ما حدث مرة في أفغانستان بالقرب من الحدود الفاصلة بينها وبين الهند . إذ اتفق بعض القرويين على خنق أحد الذين اشتهروا بالولاية والصلاح — وذلك حتى يضمنوا أن يدفن ويقام ضريحه في أرضهم . وقد كان الدافع لارتكاب هذه الجريمة ما ساد بين هؤلاء القوم من اعتقاد في أن قبر الأولياء يجلب البركة ويحقق الكرامات .

فهل نستطيع أن نقرن حوادث الاغتيال هذه بحوادث القتل العادية التي تحدث بدافع الرغبة في السطو أو بسبب الانتقام في سورة الغضب ؟ . إن هذه الاعتداءات ذات الطابع الخاص لا تقتصر على الجماعات أو المجتمعات المتخلفة بل إن نموذجاً منها قد يلاحظ في المجتمعات المتحضرة . مثال ذلك ما ذكره « جاروفالو » من أن جماعة من سكان نابلي قد اعتدوا بالضرب والتعذيب على عدد من رجال الدين اشتهروا بينهم بالمقدرة على التنبؤ واستطلاع الغيب وذلك لكي ينتزعوا منهم — حسب ما جاء في أقوالهم — رقم الورقة الرابحة في سحب اليانصيب .

ليس هناك إذن — بعد كل هذه الأمثلة والشواهد — نموذج معين له صفات « انثروبولوجية » أو جسمية محددة تجعل منه مجرما في كل زمان ومكان . فإن بعض المجرمين — كما رأينا — إذا نظر إليهم في بيئتهم فإنهم يعتبرون شرفاء بل أبطال .

ولا ينطبق هذا الحكم على الجنون فإن المجانين والمعتوهين ومن أصيبوا بحالات الهستيريا وغيرها من أشكال الخبل لا يخطىء أحد فى تمييزهم وتصدق عليهم صفة الجنون فى كل زمان ومكان . أما بالنسبة للاجرام فلا يكفى أن نعرف أن إنساناً قد قتل أو سرق لنحكم عليه بأنه مجرم ما دامت فكرة الإجرام ترتبط ارتباطا وثيقاً — لا بالطبيعة الإنسانية فى ذاتها — بل بالرأى العام السائد فى كل مجتمع وبنوع التشريعات التى تتباين بتباين النظم الاجتماعية .

ولقد تعرض « لومبروزو » للمقارنة بين الجنون والجريمة ، فبين أن المجرم يولد مجرماً أما المجنون فيكتسب جنونه. فالفرق بينهما يمكن تشبيهه بين الخطيب بالسليقة والمعتمد على كتب الخطابة .

ولم يوافق تارد على هذه التفرقة . فالإجرام والجنون — فى نظره — كلاهما مكتسب وهو لا ينكر أن الجنون يرتبط بحالات فسيولوجية وعصبية ولكن ذلك لا ينفى ارتباطه بكثير من المؤثرات الاجتماعية ذات الطابع الخاص. فالجنون — فى أغلب الأحيان — إنسان لا يستطيع أن يتكيف بظروف المجتمع الذى يعيش فيه . ولذلك نجد أن حالات الجنون قد ازدادت فى عصرنا هذا بسبب التطور السريع فى النظم الاجتماعية وفى حياة المدن على وجه الخصوص وفى شكل الحضارة الخاص الذى انطبعت به حياتنا .

ولكن لم ننكر هذا الارتباط بالمؤثرات الاجتماعية على الجريمة ؟ ... إن نظرة واحدة إلى احصاءات الجريمة تدل على أن الجرائم العادية والعودة إلى اقتراف الجريمة La récidive فى ازدياد مستمر وبشكل منتظم. وعلى ذلك فإن ظاهرة الجنون وظاهرة الجريمة تتشابهان من حيث خضوعهما لبعض المؤثرات الاجتماعية. ولا ينفى هذه الحقيقة ما قام به لومبروزو من عزل بعض حالات القتل

والاغتيال وتتبع ثبات عددها من سنة إلى أخرى ليثبت نظريته عن نزعة الإجرام بالفطرة . فالواقع أنه أبعد من بياناته الإحصائية حالات السرقة وحالات العودة وهذه كانت فى زيادة مستمرة تدل على ارتباطها بالحالة الاجتماعية .

على أن وجه الشبه هذا بين الإجرام والجنون من حيث خضوع كل منهما للمؤثرات الاجتماعية لا يعنى بأى حال تشبيه شخصية المجرم بشخصية المجنون إذ أن هناك فروقاً نفسية وأخلاقية هامة بين كل من الشخصيتين .

من هذه الفروق أن تنفيذ العمل الإجرامى عند المجنون غاية أما عند المجرم فإنه وسيلة للحصول على مآرب أخرى وهذه المآرب لا تختلف عما يطمح إليه أى إنسان شريف ولكن وسيلة المجرم فى الحصول عليها مختلفة . واقتراف الجريمة بالنسبة للمجنون يحقق له نوعاً من اللذة أو على حد تعبير « مودسلى Maudsley » نوعاً من الارتياح Soulagement خصوصاً إذا كان واقعاً أثناء التفكير فى الجريمة تحت تأثير أزمات شديدة لا يمكن مقاومتها (١) وطبيعة هذه اللذة الشاذة وعدم استطاعة المجنون استبدالها بغيرها مما يدفعه إلى الجريمة دفعاً . هذان العنصران هما اللذان يميزان المجنون من المجرم . ويجب أن نعترف أن للمجرم أيضاً شذوذه غير أن هذا الشذوذ يقتصر فى الواقع على بعض الانحرافات العاطفية أو الشعورية anomalies affectives . فالمجرم قد يتجرد نسبياً أو كلياً من الشعور بألم الآخرين وقد لا يتأذى من بعض المناظر والمواقف التى يتأذى منها الرجل الشريف فيعصمه هذا الشعور عن الانحدار فى تيار الجريمة .

---

(١) Maudsley : Pathologie de l'esprit.

أما بالنسبة للمجرم فليس هناك حالة داخلية بل يمكن القول على العكس إنه يتميز بانعدام الحالة الداخلية أى بانعدام ذلك الإحساس الذى نسميه عادة «موات الضمير» وبانعدام ذلك الاشمئزاز الذى يمنع الشخص العادى من الوقوع تحت تأثير عوامل الإغراء الخارجية .

ليس المجرم إذن مجنوناً كما أنه ليس نموذجاً متخلفاً من المتوحش البدائى :

هذه هى النتيجة العلمية التى ينتهى إليها تارد من مناقشته لآراء المدرسة الجنائية الإيطالية وعلى الأخص لآراء لومبروزو . وقد انتهى إلى هذه النتيجة لأنه حلل آراء هذه المدرسة مبيناً قصور الأنثروبولوجيا الطبيعية والتحليل النفسى فى دراسة الجريمة . وأكد ضرورة دراسة هذه الظاهرة أى ظاهرة الجريمة الاجتماعية فى ضوء المنهج الاجتماعى وذلك بالرجوع إلى آثار البيئة والحياة الاجتماعية والنظم السائدة فى تحديد معنى الجريمة ومدى انتشارها فى الأوساط المختلفة . ولم يترك تارد فرصة هذا النقد دون أن يوجه الأنظار إلى التناقض الذى وقع فيه لومبروزو فى الطبعة الثالثة من كتابه . إذ يبدو أن هذا الأخير قد عدل فى هذه الطبعة الأخيرة من آرائه بعض الشيء . فبعد أن شرح نظريته عن المجرم بالفطرة وعن تشبيه المجرم بالبدائى المتوحش ، أى بعد أن فسر الجريمة على أنها مظهر لرواسب الوحشية القديمة عند الانسان l'atavisme عاد فأضاف إلى هذه النظرية نظرية جديدة ترمى إلى تفسير الجريمة بأنها نوع من الجنون Crime-folie وإلى تشبيه المجرم بالمجنون . وتتعاقب النظريتان فى الكتاب على أمل أن تقوى كل منهما الأخرى ولكن الحقيقة هى عكس ذلك . إذ أن كلا من النظريتين تتناقض مع الأخرى وتهدمها . فالجنون مظهر من مظاهر الحضارة والمدنية كما بينا من قبل، ودليل ذلك ازدياد حالات الجنون عند الشعوب والقبائل البدائية . وعلى ذلك فإذا كان المجرم متوحشاً فهو لا يمكن

أن يكون مجنوناً وإذا كان مجنوناً فهو لا يمكن أن يكون متوحشاً . فيتحتم إذن الاختيار بين النظريتين أما إذا أردنا التوفيق بينهما كما حاول لومبروزو فإننا لا نفلح إلا فى اضعاف كل منهما وبيان قصورها .

الجريمة مهنة اجتماعية :

وقد اقترح تارد للخروج من هذه المأزق النظر إلى الجريمة من الزاوية الاجتماعية واعتبارها مهنة اجتماعية فى بيئات اجتماعية خاصة على أن يكون المفهوم من كلمة « جريمة » الجريمة التى تتكرر لا مجرد حادث يقع لظروف طارئة . فكما أن هناك أوساط تشتهر بتخريج الصيادين أو عمال المناجم فكذلك فإن هناك أوساط أو بيئات خاصة تشتهر بتخريج المجرمين .

ويوضح تارد فكرته هذه بدراسة معتادى الإجرام دراسة اجتماعية أى بوصفهم أفراداً ينتمون إلى مجتمع ينفرد بطابع خاص وبعادات خاصة وباصطلاحات متميزة . ويبدأ بدراسة جماعة « الكامورا Carrorra » المعروفة فى منطقة نابولى . إذ عن هذه الجماعة الإجرامية تفرعت «المافيا maffia » فى صقلية .

والكامورا حسب تعريف دى لافيلى Da laveleye (١) لها« هى بكل بساطة فن الوصول إلى الغرض عن طريق الإرهاب والتهديد intimidation أو إذا شئت فقل إنها تنظيم التهديد واستغلال الجبن الانسانى» . فهذه الجماعة تستغل هذه الصفة الإنسانية كما يستغل بعض أرباب الحرف الأخرى حب المجون وحب الظهور والميل إلى العربدة . ولذا فإن أفراد هذه الجماعة يتغلغلون

(١) وذلك فى كتابه « خطابات عن إيطاليا » .

فى جميع الأوساط فتراهم فى أزقة حى سانتالوتشيا كما تجدهم فى أعلا المراكز الإدارية والسياسية ، وتظهر الكاموررا فى الأوساط السياسية العليا فى شكل الوساطات والشفاعات وإذا حاول موظف نزيه أن يقاومها دبرت له المكائد للإيقاع به . وقد تظهر فى شكل التأثيرات الوهمية والتمويه على الناس ومن أمثلة ذلك ما قام به أحد كبار السادة فى مدينة بجنوب إيطاليا . فقد كان رئيساً لنقابة كبيرة ولكنه أفلس تماماً بسبب الميسر ومع ذلك فقد وجد الطريقة العجيبة ليعيش عيشة البذخ التى اعتاد عليها دون أن يدفع شيئاً . فكان يحلى صدره بالنياشين وينفخ أوداجه ويدخل بكل تؤدة وعظمة إلى أفخم مطاعم البلد فيحييه الحاضرون ويتناول وجبته الشهية ويخرج دون أن يجسر أحد على مطالبته بدفع الثمن . أليست هذه مهنة ؟ أو لم يستطع هذا الشخص وأمثاله أن يتقنوا فن « التهويش » ويستغلوا جبن الناس ويعيشوا على صيتهم الغابر ؟

وإذا كان هذا النوع من الجريمة مهنة يصح أن نسميها مهنة النصب والاحتيال والتهديد فكيف يدخل المرء ضمن أعضاء هذه الطائفة ؟

إن هناك مراسم خاصة يمكن تشبيهها — والقياس مع الفارق — بالمراسم التى تراعى فى دخول عضو ضمن طائفة الماسونية مثلا أو ضمن نقابة صناعية . إذ يرشح العضو الجديد ويزكيه أحد الأعضاء القدماء ثم يقترع بين الجماعة على انتخابه بعد أن يمر بسلسلة من الاختبارات التى تثبت ولاءه وصلاحيته . وفى فترة الاختبار هذه يكون المرشح « تابعاً » أو « صبياً » لأحد الأعضاء ينفذ ما يأمر به ويطيعه طاعة عمياء ويتلقى نظير ما يقوم به أجراً تافهاً (١)

---

(١) نلاحظ هنا الشبه الوثيق بين هذه الخطوات والخطوات التى كانت تتبع قديماً فى اختيار أرباب المهن والصناعات مما يثبت ما نحن بصدده من أن الجريمة مهنة كبقية المهن ميزات

فإذا أكمل المرشح الاختبار فعليه بعد ذلك أن يقوم بعمل رائع chef d'oeuvre يؤهله لدخول الجماعة نهائياً ويكون هذا العمل عادة عملية اغتيال أو سرقة محكمة التنفيذ يحار البوليس فى فهم غوامضها ، تجتمع الجمعية على أثرها وتنصبه عضواً من أعضاء « الكامورا » فى حفل رسمى يقسم فيه يمين الولاء وهو واضع يديه على سيفين متشابكين على شكل صليب . ومن فقرات هذا القسم : « أقسم أن أكون مخلصاً لأعضاء الجمعية معادياً للحكومة وألا أتصل بأى طريقة من الطرق بالبوليس وألا أبلغ عن اللصوص بل أساعدهم على العكس بكل ما أستطيع من مساعدة وذلك لأنهم يعرضون حياتهم للخطر » . وجميع ما ينشأ من منازعات داخلية بين الأعضاء يفض ويسوى فى اجتماعات عامة كما يحدث تماماً فى النقابات المهنية الأخرى وتؤخذ الأصوات على ما يتخذ من قرارات . ولا تتميز الجماعة بشعائرها بل إن لها قانوناً تطبق أحكامه على الجميع فيحكم بالموت على من يرفض أن يقوم بعملية الاغتيال التى يأمر بتنفيذها ، بل إن للجماعة مكتباً إدارياً أو إدارة مستخدمين فيجتمع السكرتير يوم الأحد ومعه أحد المحاسبين وأمين الصندوق ويوزع الغنائم من حصيلة الضرائب التى حصلها الأعضاء عن طريق الأرهاب والتهديد من الجمهور على الأخص من « الكباريهات » وبيوت القمار وبيوت الدعارة .

ومن الغريب أن ديودور الصقلى قد ذكر فيما كتبه عن تاريخ مصر القديمة ظواهر مشابهة وصفه البعض بسببها بالمبالغة والانتحال . فهو يروى لنا أن بعض البلاد فى مصر كان يوجد فيها زعيم للصوص (وربما كانت كلمة « شيخ منصر » فى لغتنا العامية من بقايا ذلك العهد) وأن مهنة السرقة كانت تمارس علناً وبصفة رسمية تقريبا وأن ضحايا السرقات كان يتحتم عليهم أن يدفعوا جعلا أو ضريبة معينة لرئيس العصابة حتى ترد لهم مسروقاتهم . وقد فند

العلماء المحدثون هذه الرواية وبينوا أن الأمر كان لا يعدو وجود بعض الأعراب من البدو كانوا يتعرضون لطريق القوافل ويفرضون عليها أتاوة حتى تسلم من النهب والسلب(١) . ومهما يكن من شيء فإن هذه العصابات تعتبر شكلا من أشكال (الكامورا) التي تعتمد على التهديد والتخريف والمباغتة .

وإذا رجعنا إلى ما كتبه « تين Taine » عن تاريخ الثورة الفرنسية اقتنعنا برأيه عن أن جماعة اليعقوبيين Les Jacobins كانوا أيضاً نوعاً من منظمات « الكامورا » على نطاق واسع إذ استخدموا التهديد والإرهاب لاستغلال الثورة واظهارها بمظهر العسف والبطش والوحشية .

أما « المافيا Maffia » وهو الاسم الذى يطلق على هذا النوع من العصابات فى جزيرة صقلية فنستطيع أن نقرأ عنها وصفاً تفصيلياً ممتعاً فى الكتيب الذى كتبه كاتب إيطالى ينتمى من حيث الأصل إلى هذه الجزيرة(٢). إذ تعرض فيه للتفسير السياسى لنشأة هذه العصابات وبين أنها كانت وليدة الضغط والظلم السياسى الذى تعرضت له الجزيرة أيام حكم أسرة البوربون .

وبعد أن ينتهى تارد من تحليله ووصفه لهذه الجماعات الإجرامية يتساءل ألا يحق لنا بعد وصف هذه الطوائف والجماعات والعصابات أن نطلق على هذه الظاهرة اسم « صناعة الجريمة » ؟؟

---

(١) إقرأ فى هذا الموضوع :

Thonissen, Droit criminel des peuples anciens T.1, p. 166.

(٢) هذا الكاتب هو نابليون كولاجانى Napoleon Colajanni وكتابه بعنوان الجريمة فى صقلية : Delinquenza della Sicilia

إن هذه الصناعة ولاشك نادرة لأن ظروفنا الاجتماعية ليست ملائمة لحسن الحظ لنموها واتساعها ،اللهم إلا إذا أدخلنا فيها كل ما يتصل بأنواع التشهير والتجريح وشهادات الزور التى تمتلىء بها دور القضاء والتى تدل على أن هناك « وكالات » كبيرة « تفبرك » هذه الأوقاويل . ولكن إذا كانت المنظمات الكبيرة قليلة ونادرة فإن الدكاكين والحوانيت الصغيرة للجريمة تنتشر على العكس انتشاراً كبيراً وهذه قوامها « أسطى أو معلم » من ذوى السوابق يساعده اثنان أو ثلاثة من « الصبيان » .

وبالرغم من أن هذه الجماعات الصغيرة لا تسبب من الإزعاج ما تسببه الجماعات والمنظمات الكبيرة إلا أن تكاثرها فى مدينة أو فى دولة يعد من الأعراض الخطيرة ذلك لأن هذه الجماعات الصغيرة تعد مباءة لإفساد الشباب كما أن وجودها دليل على عدد من الأمراض الاجتماعية كتفكك الأسرة وتشرد الأحداث وتفشى البطالة .

ويلخص تارد آراءه فى هذا الموضوع بقوله : « إن الجماعات الإجرامية أقرب فى تكوينها ونظمها وممارسة نشاطها إلى الطوائف المهنية منها الى قبائل المتوحشين والبدائيين . فالقبيلة البدائية مجتمع تغلب عليه الصبغة الدينية وأفرادها تربطهم وشائج القرابة الدموية أو المصاهرة . أما مجتمع اللصوص أو السفاكين فلا ينتمى إليه العضو إلا بطريق الاختيار أو الاقتراع . وقد دلت الدراسات الأنثروبولوجية على أن الشعوب البدائية لا تتصف بالوحشية التى ألصقت بها ظلما وعدواناً بل إنها فى الغالب شعوب مسالمة لا تحتاج للعدوان لأنها تعيش على وفرة ما حبتها به الطبيعة . وهى لا تهاجم إلا من يعتدى على أرضها وينتهك حرماتها ومقدساتها . وقد ذكر كثير من الرحالة

روايات عن البدائيين تدل دلالة قاطعة على ما اتصفوا به من نزاهة وإخلاص ووفاء بالعهد وهى صفات تعوز كثيراً من أفراد مجتمعاتنا المتحضرة . كما أن القبائل البدائية إذا اضطرت إلى الحرب والسلب فإنها تنصرف إليهما فى شجاعة وتواجه العدو مواجهة صريحة ولا تعمد إلى تدبيرات الخسة والدناءة .

دراسة دوركيم لظاهرة العقوبة :

اهتم دوركيم ومدرسته السسيولوجية بدراسة الظواهر التشريعية .وفق للمنهج الاجتماعى الذى يهتم بتحليل الظاهرة والرجوع إلى أصولها التاريخية وتتبع تطورها فى الزمان والمكان .

ونستطيع أن نعثر على جوانب مختلفة من هذه الدراسة فى كثير من مؤلفات دوركيم وعلى الأخص فى كتابيه « تقسيم العمل الاجتماعى » (١) و « الانتحار » (٢) و، فى البحث الذى كتبه فى « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » « قانونان لتطور العقوبة »(٣) .

ففى كتاب « تقسيم العمل » حاول دوركيم أن يدرس هذه الظاهرة الاقتصادية عن طريق تحليل القواعد التشريعية وتطورها من قواعد ذات جزاء ردعى à sanction repressive الى قواعد ذات جزاء إصلاحى Restitutive وخاص من ذلك إلى نظريته المشهورة عن« التضامن الآلى Solidarité mécanique الذى كان يسيطر على تقسيم العمل فى أشكاله البدائية وتحوله الى « التضامن العضوى Solidarité crganique » الذى يميز تقسيم العمل فى أشكاله الحديثه .

---

(١) La division du travail social, 1895.

(٢) Le suicide, 1897.

(٣) Deux lois de l'évolution pénale, Année sociologique, T. IV, 1899

وقد عرف دوركيم الظاهرة التشريعية بأنها : « قاعدة للسلوك يحدد لها جزاء ». وتختلف الجزاءات حسب خطورة المبادىء القانونية وأهميتها وحسب ما تحظى به من مكانة فى ضمير الرأى العام والدور الذى تقوم به فى المجتمع . على أن هذه الجزاءات على اختلافها يمكن تصنيفها فى أحد قسمين :

فهناك أولا الجزاءات التى تتميز بصفة خاصة بنوع من الألم أو على الأقل بنوع من الانتقاص أو الإهانة التى يتحملها الفاعل. فهى قد تنال من ثروته أو تحط من كرامته أو تحرمه من حريته أو قد تصل إلى حد إزهاق روحه . هذا النوع من الجزاءات يطلق عليه دوركيم اسم « الجزاءات الردعية » أو القمعية .

أما القسم الثانى من الجزاءات فإنه لا يتضمن بالضرورة ألما يتحمله الفاعل بل يشترط فقط إصلاح ما أفسده أو إعادة الأمور إلى نصابها سواء بإلزام الفاعل بتعويض ما أفسده أو بإلغاء ما ترتب على فعله من نتائج اجتماعية . ويطلق دوركيم على هذا النوع من الجزاءات اسم « الجزاءات الإصلاحية » .

وتختلف قواعد القانون القمعى بحسب النماذج الاجتماعية types sociaux ففى المجتمعات البدائية هناك عدد من الأفعال التى تعتبر إجرامية دون أن تكون من وجهة نظرنا نحن ضارة بالمجتمع : مثال ذلك لمس الأشياء المحرمة Tabous أو الحيوان أو الإنسان الذى يعتبر نجساً (كالمنبوذين فى الهند)، وترك الشعلة المقدسة حتى تنطفىء، وأكل بعض اللحوم المحرمة، وعدم ذبح القرابين على قبور الأسلاف . كل هذه الأفعال تحتل مكاناً هاماً من قائمة الجرائم ذات الجزاء القمعى عند الشعوب البدائية .

والصفة العامة لكل فعل إجرامى هى أنه يتكون من سلوك يتقابل

بالاستهجان العام من جميع أفراد المجتمع . أى أن الفعل يوصف بأنه إجرامى « عند ما يخدش العواطف القوية والأسس المحددة التى يقوم عليها الشعور الجمعى » . فالجريمة ليست فقط فى الاعتداء على المصالح الفردية حتى لو كان هذا الاعتداء صارخاً وخطيراً بل إنها فى الحقيقة اعتداء على سلطة متسامية autorité transcendante هى سلطة المجتمع . وليس هناك قوة خلقية تعلو على الفرد إلا قوة الضمير الجمعى . فقتل الإنسان يمثل أقصى درجات الاعتداء على الكرامة الانسانية ممثلة فى ضمير المجتمع ولذا يعاقب عليه بالإعدام .

وإذا كان هذا التعريف للفعل الاجرامى صحيحاً فلا بد أن نجد ما يثبته عند تحديد صفات العقوبة .

أولا : تتألف العقوبة من رد فعل انفعالى . وهذه الصفة تكون أكثر وضوحاً كلما كان المجتمع أقل تحضراً . فالشعوب البدائية تعاقب لمجرد العقاب وهى تعذب المتهم بغرض تعذيبه وإيلامه فقط دون أن تنتظر من هذا التعذيب أى فائدة تعود على المجتمع. ومما يثبت ذلك أنها لا تبحث فى عدالة العقوبة أو جدواها وإنما يشغلها فقط توقيع العقوبة . ولذلك فهى تعاقب الحيوانات أو الأشياء الجامدة التى استخدمت كأدوات للجريمة : وهى لا تتقيد بمنطق العقوبة الذى يحتم توقيعها على الفاعل وحده بل تتعدى ذلك إلى الأبرياء من أقاربه وزوجته وكذلك جيرانه . وسبب ذلك أن « الانفعال القوى » هو روح العقوبة ولذلك لا تتوقف العقوبة إلا اذا هدأ هذا الانفعال. فإذا نال الانفعال من الفاعل دون أن يهدأ فإنه يمتد آلياً الى غيره من الأبرياء الذين قد تربطهم به بعض الصلات . وحتى اذا اقتصرت العقوبة على الفاعل وحده

فإنها غالباً ما تنطوى على أنواع من التفنن فى الإيلام والتعذيب . وإذا نظرنا الى قاعدة الأخذ بالثأر التى كانت عامة فى المجتمعات القديمة وجدنا أنها تنطوى على إشباع للرغبة الجامحة فى الانتقام .

ثانيا : كلما تقدمنا نحو العصور الحديثة وجدنا أن طبيعة العقوبة تتغير فلا يوقع المجتمع العقوبة الآن لمجرد الانتقام بل ليدرأ عن نفسه أثر الأفعال التى تهدد كيانه . وهو لا يلجأ إلى إيلام المجرم إلا كوسيلة منهجية لحماية نفسه . وهو يعاقب لا لأن العقوبة فى ذاتها تحقق له نوعاً من الارتياح بل لكى يصبح الخوف من العقوبة . رادعاً لذوى النوايا الخبيثة. ولم تعد سورة الغضب هى التى تحدد وسائل القمع بل التبصر الواعى لما قد يعود على المجتمع من نفع عند توقيع العقوبة . وعندما نفترض أن العقوبة قد تنفع حقيقة فى حمايتنا فى المستقبل نقدر فى الوقت نفسه أنها يجب أن تكون تكفيراً عن الماضى . ومما يؤكد هذا الحرص الاحتياطات الدقيقة التى نتخذها لكى نجعل العقوبة متناسبة مع خطورة الجرم على قدر المستطاع .

وبعد هذا التحليل لصفات العقوبة يتساءل دوركيم : هل لنا أن نقول إن الجانب الانفعالى قد قضى عليه تماماً فى فلسفة العقوبة الحديثة .

الواقع أن تناسب العقوبة مع الجرم يذكر إلى حد ما بقانون الثأر أو القصاص القديم : « العين بالعين والسن بالسن » . وكل ما فى الأمر أننا لا نقيس اليوم بطريقة مادية أو بدائية فداحة الجرم أو درجة العقوبة ولكنا نحرص مع ذلك على أن يكون هناك دائماً توازن بين هذين العنصرين دون أن أن نفكر كثيراً فيما إذا كان هذا التوازن سيحقق الفائدة أو لا يحققها . والعقل يقضى بأن تتدرج العقوبة تبعاً لخطورة المجرم وإمعانه فى الإجرام لا تبعاً لخطورة الجرم ولكنا لا نفعل ذلك . فعقوبة السارق مهما تكررت سرقاته

وتأكد لنا إصراره على العود أقل من عقوبة القاتل الذى يقتل مرة واحدة ولو بطريق الصدفة . ويكفى أن ننظر إلى إجراءات المحاكم لكى ندرك أن الانفعال la passion (ونسميه اليوم الاقتناع la conviction) ما زال يحرك فكرة العقوبة . فممثل الإتهام الذى يهاجم المذنب والمحامى الذى يدافع عنه كلاهما يلجأ إلى إثارة العواطف والانفعالات وإذا كان الثانى يحاول أن يستثير العطف على المتهم فإن الأول يحاول أن يحرك الشعور العام ضده . وتحت تأثير هذه الانفعالات المتضاربة ينطق القاضى بحكمه .

كل ما حدث إذن من تطور هو أننا استطعنا إلى حد كبير أن نكبح من جماح الانفعالات الجامحة واستطعنا أن نحد من العنف الأعمى ومن أنواع التخريب الانتقامية التى لا فائدة فيها . فأصبحت العقوبة توقع بعد تبصر وتدبر ولذا فإنها قلما تلحق بالأبرياء .

ثم يبحث دوركيم بعد ذلك فى مصدر العقوبة هل هو الفرد أو المجتمع فيقول إن المتفق عليه أن المجتمع هو الذى يعاقب ولكن قد يكون هناك شك فى أنه يوقع العقوبة لحسابه الخاص . ومما يزيل هذا الشك ويؤكد الصفة الاجتماعية للعقوبة أن هذه العقوبة بمجرد أن ينطق بها القاضى لا يمكن الرجوع فيها أو تعديلها إلا بواسطة الهيئات القضائية المختصة التى تتصرف باسم العدالة الاجتماعية . ولو كان الأمر يتعلق بإرضاء الأفراد لاغير لترتب على ذلك أن يكون لهؤلاء الحق فى تعديل العقوبة أو إلغائها . إذ لا يمكن أن نتصور أن تفرض الحقوق فرضاً دون أن يكون لمن يتمتع بها الحق فى التنازل عنها .

وعلى ذلك فإذا كان المجتمع وحده هو الذى يملك العقوبة فذلك لدرأ الضرر الذى وقع عليه والإهانة الموجهة إلى المجتمع هى التى تقصد العقوبة إلى إزالتها أو محو أثرها .

ومع ذلك فهناك حالات كان توقيع العقوبة فيها يتعلق بإرادة الأفراد . ومن هذه الحالات جرائم السرقة والإهانة والضرر الناتج عن سوء التصرف . وكانت هذه الجرائم تسمى جرائم خاصة (delicta privata) للتفرقة بينها وبين الجرائم الحقيقية التى كانت عقوبتها توقع باسم المدينة . ومما يؤكد أن العقوبة كانت بالنسبة لبعض الجرائم ذات طابع خاص عند كثير من الشعوب القديمة الاعتراف بنظام الانتقام أو الاقتصاص La vendetta . وكانت هذه الشعوب تتكون من مجموعات أولية ذات طابع عائلى أو عشائرى . وحينئذ عندما كان يقترف أحد أفراد العشيرة جريمة ضد شخص آخر كان يترك لهذا الأخير أمر الانتقام لنفسه .

وساد الاعتقاد مدة طويلة بأن نظام الاقتصاص هذا كان فى الأزمنة البدائية الشكل الوحيد للعقوبة أى أن العقوبة كانت فى بادىء أمرها « تصرفات انتقامية يترك أمرها للخاصة » . وترتب على هذا الاعتقاد القول بأنه إذا كان المجتمع اليوم قد انتزع لنفسه حق توقيع العقوبة فلابد أنه يمارس هذا الحق بتفويض من الأفراد وهو حين يعاقب يرعى مصالحهم بدلا منهم وقد يكون ذلك لأنه يرعاها خيراً منهم . فالأصل أنهم ينتقمون لأنفسهم أما الآن فإن المجتمع ينتقم لهم. وإذا كان المجتمع يلعب اليوم دوراً أساسيا فى توقيع العقوبة فما ذلك إلا عن طريق التطور الذى جعل منه بديلا للأفراد .

يفند دوركيم هذا الرأى ليثبت خطأه . وهو يقول إن الخطأ راجع فى الحقيقة إلى الاعتقاد بأن نظام الاقتصاص كان هو الشكل البدائى للعقوبة على حين أن الأبحاث الأنثروبولوجية تؤكد العكس تماماً إذ توضح أن قانون العقوبات كان فى أصله ذا صفة دينية واضحة . وهذه الصفة مؤكدة فى القوانين الهندية والعبرية القديمة . وفى مصر الفرعونية كانت « كتب هرمس

العشرة » ذات الطابع المقدس تحتوى على نصوص القانون الجنائى إلى جانب القوانين الأخرى المتصلة بحكم الدولة . وكان الكهنة المصريون هم الذين يمارسون السلطة القضائية . ولا يختلف الأمر عن ذلك فى روما حيث كانت الصفة الدينية للقوانين واضحة .

ولا ينكر أحد الصفة الاجتماعية للدين . فالعقيدة الدينية لا تهدف إلى تحقيق أغراض فردية بل على العكس تمارس على الفرد نوعاً من الجبرية فى كل لحظة . فهى تجبره على أداء فروض قد تضايقه وعلى القيام بتضحيات قد تسبب له بعض الغرم . وقد كان الإنسان وفاء لأمور عقيدته يقدم بعض ما يملك بل كل ما يملك إذا اقتضى الأمر قرباناً على مذبح الآلهة . وكان يلزم نفسه بأنواع من الحرمان الشديد بل يحرم نفسه الحياة نفسها إرضاء لما تأمر به الآلهة . فالحياة الدينية فى جملتها تقوم على إنكار الذات وعلى التجرد من المصلحة الذاتية .

وعلى ذلك فإذا كان القانون الجنائى فى أصله ذا طابع دينى فيمكن أن نؤكد بالضرورة أن الأغراض التى يخدمها كانت أغراضاً اجتماعية . كانت الآلهة تعاقب لتنتقم لما يلحق بالدين والمعتقدات المقدسة من إهانة . ولم تكن تعاقب لتنتقم للأفراد . وليس من العسير علينا أن نثبت أن الإهانة الموجهة ضد العقيدة كانت فى الوقت نفسه إهانة ضد المجتمع .

قوانين تطور العقوبة :

ولنحاول الآن أن نلخص فى عجالة الأفكار الأساسية فى البحث الذى نشره دوركيم بعنوان « قانونان لتطور العقوبة » .

يقول دوركيم إن التغيرات التى مرت بها العقوبة يمكن تقسيمها إلى نوعين :

تغيرات كمية وتغيرات كيفية :

١ — أما قانون التغيرات الكمية فيصوغه على الوجه الآتى :

« تزداد درجة العقوبة من حيث شدتها كلما كانت المجتمعات أكثر قرباً من النموذج البدائي وكلما كانت السلطة المركزية أقرب إلى النظام المطلق».

وليست بنا حاجة إلى تعريف النموذج البدائى للمجتمع فيكفى أن ننظر إلى درجة تركيبه من حيث البناء الاجتماعى والتنظيم .

أما العامل الثانى ونعنى به السلطة المطلقة فهو الذى يحتاج إلى بعض التوضيح : فالرأى السائد أن السلطة الحكومية تكون مطلقة إذا لم تصادف فى الوظائف الاجتماعية الأخرى قوة من شأنها أن تتدخل بنجاح لتخفف منها وتحد من سطوتها . والحقيقة أنه لا يوجد مجتمع واحد تنعدم فيه هذه القوة المضادة تماماً بل إن انعدام هذه القوة لا يمكن تصوره . فالتقاليد الموروثة والمعتقدات الدينية تعد من العوامل التى تتدخل للحد من الحكم المطلق . ولكن تدخلها لا يتخذ صفة «قانونية » ولا يلزم الحكومة التى قد تتأثر بهذا التدخل من حيث الواقع . فبالرغم مما قد تميل إليه من الاعتدال فى ممارسة سلطاتها — — وذلك بتأثير العقيدة الدينية أو بتأثير بعض التقاليد — إلا أنها لا ترى نفسها ملزمة قانوناً لانتهاج هذا التصرف أو ذاك تمشياً مع نص مكتوب أو حتى مع قانون عرفى . وفى هذه الحالة يمكن القول إن الحكومة تتمتع بسلطان مطلق .

ومما لا شك فيه أن التمادى فى إساءة استعمال السلطة قد يؤدى إلى تكتل بعض القوى الاجتماعية للوقوف فى وجه الحاكم المطلق والحد من تصرفاته . كما أن الحاكم قد يحد من مسلكه المتطرف بنفسه إذا توقع قيام الرأى العام

ضده . ولكن الحد من السلطة المطلقة فى كلتا الحالتين — أى سواء حدث بالفعل من جانب الحاكم نفسه أو فرض عليه من الخارج — لا تكون له إلا صفة احتمالية . إذ أنه لا يحدث نتيجة للتفاعل الطبيعى بين أجهزة الحكم . وهو إذا جاء من جانب الحاكم يتخذ شكل منحة أو تنازل اختيارى عن الحقوق الشرعية وإذا جاء من جانب المقاومة الجمعية يتخذ شكل الحركة الثورية .

ويمكن تحديد صفات الحكم المطلق بطريقة أخرى . فنحن نعرف أن الحياة القانونية تتأرجح بين قطبين : قطب العلاقات التى يسيطر عليها جانب واحد وقطب العلاقات المتبادلة أى التى يتبادل فيها الطرفان الحقوق والالتزامات.

والنوع الأول يمنح حقوقاً لطرف واحد من أطرف العلاقة على الآخر دون أن يكون للطرف الثانى أى حق يقابل التزاماته وحق الملكية يمثل النموذج الكامل لهذا النوع من العلاقات : فالمالك له كامل الحقوق على ما يملك دون أن يكون بالملكيته أى حق مقابل . أما النوع الثانى فإنه يتميز بنوع من التبادل réciprocité بين الحقوق المخولة لكل من طرفى العلاقة . والتعاقد وخصوصاً التعاقد الذى يقوم على أسس عادلة خير نموذج له .

وحينئذ يمكن القول إنه كلما كانت العلاقات التى تربط السلطة المركزية ببقية أجزاء المجتمع تتصف بأنها من جانب واحد أو بمعنى آخر كلما كانت هذه العلاقات أكثر شبها بالعلاقات التى تربط الشخص بما يملك — أمكن القول إن الحكومة ذات سلطة مطلقة . وعلى العكس من ذلك يبتعد الحكم عن الصفة المطلقة كلما كانت علاقاته مع أجهزة المجتمع الأخرى تقترب من التبادل والتعاون الوثيق .

ولا يشترط لوجود الحكم المطلق أن يكون المجتمع بدائياً فهو ليس قاصراً

على نموذج معين أو على مرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعى . فقد ظهر الحكم المطلق فى العصور المتأخرة للدولة الرومانية وفى فرنسا فى القرن السابع عشر .

وعلى ذلك فإن العاملين اللذين يؤثران فى تطور العقوبة من الشدة إلى التخفيف ونعنى بهما درجة بدائية المجتمع ودرجة الحكم المطلق يجب أن ينظر إليهما كل على حدة فليس لأحدهما أى صلة بالآخر .

وبعد أن يشرح دوركيم صيغة القانون ينصرف إلى بحث الوقائع التى تؤيده : فيذكر أن كثيراً من المجتمعات القديمة كان لا يكتفى بالحكم بالموت كعقوبة قصوى بل إن تنفيذ هذا الحكم كان يتخذ أشكالا تتفاوت فى قسوتها وشدتها تبعاً لخطورة الجرم . لم يكن يقتصر مثلا على الشنق أو إطاحة الرأس بل كان هناك حرق المتهم حياً أو صلبه وتركه يموت موتاً بطيئاً . وفى تنفيذ عقوبة الحرق كان الجلاد يبدأ بإحداث جروح فى جسم المحكوم عليه بواسطة قطعة من الخشب حادة الطرف ثم يوضع بعد ذلك فوق كومة من الأشواك ويوقد فيها النار .

وكانت اللوائح « المانوية » القديمة تفرق بين العقوبة البسيطة أى قطع الرأس وبين العقوبة الخاصة وهذه كانت على سبعة أنواع : الخازوق ، والحرق والهرس تحت أقدام الفيلة ، والإغراق ، والزيت المغلى الذى يصب فى الآذان وفى الفم ، وتمزيق الجسد بواسطة الكلاب فى ساحة عامة ، وتشريح الجسد حياً بأسلحة ماضية .

فإذا صعدنا فى سلم التطور الاجتماعى وانتقلنا من المجتمعات التى كانت تعيش على البداوة أو على نظام الحكم المطلق الذى كان يمارسه الحاكم المؤله

إلى نموذج آخر من المجتمعات أى المجتمعات التى كانت تعيش على نظام المدينة نلاحظ تخفيفاً ملحوظاً فى درجة العقوبة .

ففى أثينا لم تكن عقوبة الحكم بالإعدام تضاعف بوسائل التفنن فى القسوة إلا فى حالات نادرة . فكان حكم الإعدام ينفذ فقط بإحدى وسائل ثلاثة : تجرع السم أو إطاحة الرأس بالسيف أو الشنق . ولم يعرف فى أثينا بتر الأعضاء الرمزى (الذى يرمز لنوع الجريمة) ويبدو كذلك أن العقوبات الجسدية كالجلد وغيره لم تكن معروفة اللهم إلا بالنسبة لطبقة العبيد .

وفى روما كان عدد الجرائم التى يحكم عليها بعقوبة الاعدام محصوراً فى نطاق ضيق . وقد جاء فى كتابات مؤرخى الرومان ومشرعيهم من أمثال « تيت ليف » Tite live « وشيشرون» ما يؤيد هذا الاتجاه فاعتبر كل منهما نظام العقوبة المخفف مفخرة من مفاخر القانون الرومانى .

وحين وصلت الملكية المطلقة فى فرنسا إلى أوجها وصلت القسوة فى العقوبة إلى أوجها كذلك . فأصبح الحكم بالاعدام والتعذيب يصدر لاتفه الأسباب . وأضيفت إلى أنواع العقوبات عقوبة جديدة وهى التجديف فى سفن الأسطول تحت ضرب السياط . وكانت هذه العقوبة من القسوة بحيث كان المحكوم عليهم بها يحاولون التخلص منها بقطع أذرعهم أو أيديهم حتى يصبحوا غير صالحين لها .

وظل قانون العقوبات على هذه الحال من الشدة والقسوة حتى منتصف القرن الثامن عشر . وحينئذ ظهرت فى أوروبا كلها حركة الاحتجاج التى قادها « بكاريا Beccaria » . فهذا العالم الإيطالى بمؤلفه « موسوعة الجرائم

والعقوبات » قد ضرب الضربة القاضية التى وضعت حداً لقوانين العقوبات القديمة البشعة .

٣ – أما قانون التغيرات « الكيفية » فيصوغه دوركيم على النحـــو الآتى :

« تتجه العقوبة أكثر فأكثر نحو نموذج واحد هو الحرمان من الحرية والحرية وحدها لمدد تتفاوت بحسب خطورة الجرم وفداحته » .

فلم تكن المجتمعات البدائية تعرف عقوبة السجن أو الحرمان من الحرية وفى القوانين المانوية لم يشر إلى السجن إلا فى مناسبة واحدة ولم يكن ينظر إلى السجن على أنه جوهر العقوبة بل كان لمجرد التشهير بالمجرم وعرضه أمام أنظار الجمهور . كما أن القوانين الموسوية لم يكن فيها أى اشارة إلى السجن . وحينما أشارت أسفار العهد القديم إلى السجن كان يقصد به التحفظ على المجرم انتظارا لتوقيع العقوبة عليه . ويبدو كذلك أن القوانين القديمة للشعوب السلافية والجرمانية كانت تجهل تماماً عقوبة الحرمان من الحرية .

أما المجتمعات التى عرفت نظام المدنية كالمجتمعات اليونانية والرومانية فيبدو أنها عرفت نظام السجن . فحين كان سقراط يتحدث إلى تلاميذه أثناء محاكمته كان يذكر السجن المؤبد كعقوبة يحتمل أن يحكم بها عليه . وحين اهتم أفلاطون بوضع نظام مدينته المثالية فى كتابة « القوانين » اقترح السجن كعقوبة لعدد كبير من المخالفات . ولكن على الرغم من هذه الشواهد وغيرها كانت عقوبة السجن فى أثينا تطبق فى نطاق محصور .

ولم يكن الأمر يختلف بالنسبة لروما ، فهى قد عرفت السجن فى الأصل كمكان للتحفظ على المتهم لا أكثر . ولم يصبح السجن عقوبة إلا فى وقت متأخر .

ومع ذلك فلم تكن هذه العقوبة تطبق على المواطنين إلا نادراً واقتصر تطبيقها فى غالب الأحيان على الأرقاء والجنود والممثلين .

ويمكن القول أن عقوبة السجن لم تنتشر إلا فى المجتمعات المسيحية . ذلك أن الكنيسة قد اعتادت أن تأمر بحبس بعض المجرمين حبساً مؤقتاً أو مؤبداً فى أحد الأديرة ، ومن الكنيسة انتقلت عقوبة السجن إلى نطاق القانون المدنى ولكن استخدامها فى التحقيقات الإدارية جعل طابع العقوبة فيها غير واضح لمدة طويلة . ولم يعتبر السجن عقوبة بالمعنى الحقيقى إلا فى القرن الثامن عشر حيث اعترف رجال التشريع والمشتغلين بالمسائل الجنائية به فى حالات خاصة أهمها أن يكون السجن مدى الحياة أو أن يستعاض به كحكم مخفف عن حكم الإعدام كما اعترف به عموماً فى جميع الحالات التى يسبقها تحقيق قضائى .

ولم يصبح السجن القاعدة الأساسية لنظام العقوبات فى فرنسا إلا بصدور قانون العقوبات سنة ١٧٩١. ومع ذلك ظل مدة طويلة لا يكتفى به فى حد ذاته بل غالباً ماكان يضاف إليه أنواع أخرى من الحرمان كتقييد المجرم بالسلاسل والأغلال وحرمانه من الطعام لمدد متفاوته .

ولم تلغ هذه الإجراءات المشددة إلا بصدور قانون ١٨١٠ الذى احتفظ ببعضها لعقوبة السجن مع الأشغال الشاقة . ومع ذلك فإن هذه العقوبة ذاتها قد فقدت كثيراً من صفاتها المميزة فى السنوات الأخيرة واقتربت كثيراً من عقوبة السجن العادية .

وفى الوقت نفسه أصبحت عقـوبة الأعدام لا تطبق إلا فى حالات معينة أهمها حالة القتل عمداً مع سبق الاصرار . بل إن هذه العقوبة قد اختفت تماماً من قوانين بعض الدول الحديثة حتى ليمكن القول أن الحرمان من الحرية

لفترة موقتة أو لمدى الحياة قد أصبح اليوم العقوبة الأساسية التى تتربع وحدها على عرش قانون العقوبات .

ثم يأخذ دوركيم بعد ذلك فى تفسير هذا التطور النوعى الذى أدى إلى اقتصار العقوبة تقريباً على الحرمان من الحرية .

فيبين لنا أن المجتمعات البدائية لم تعرف عقوبة السجن لأن المسئولية بالنسبة لهذه المجتمعات مسئولية جماعية . وإذن فليس المجرم وحده هو الذى يجب أن يكفر عن جريمته بل تشترك معه أو تنوب عنه أحياناً عشيرته . وحين فقدت العشيرة Clan أهميتها كنظام عائلى ظلت المسئولية مع ذلك تنحصر فى دائرة أضيق نطاقاً هى دائرة الأقارب من العصبة .

لم يكن هناك إذن ما يدعو للقبض على المجرم وحبسه والتحفظ عليه ما دام هناك أفراد يعتبرون مسئولين عنه وعن جريمته بحسب العرف السائد . كما أن الاستقلال الذى كانت تتمتع به المجموعة العائلية من الناحيتين التشريعية والخلقية كان يمنع تسليم أحد أفرادها لمجرد الشك فيه .

ولكن عندما فقدت الجماعات الأولية طابعها الذاتى واندمجت فى المجتمع العام أخذت المسئولية الجماعية تتحول إلى مسئولية فردية. وحينئذ بدأت تظهر الضرورة لاتخاذ إجراءات تحول بين المجرم وبين الهرب من المحاكمة وتوقيع العقوبة فاستخدم السجن لهذا الغرض . وكانت وظيفته الأولى مجرد التحفظ على المجرم لحين توقيع العقوبة عليه . وهكذا عرف السجن فى أثينا وروما وعند القبائل العبرية . ولم يكن يلجأ إليه فى هذه المرحلة إلا فى ظروف خاصة إذ أن القاتل كان يترك طليقاً إلى أن يحين يوم تنفيذ الحكم فيه . وفى روما

لم يكن المتهم يحبس إلا فى حالة التلبس أو الاعتراف وفى الحالات الأخرى كان يفرج عنه بكفالة .

ويجب ألا نميل إلى تفسير هذا النفور من الالتجاء إلى إجراءات الحبس على أنه ينبعث عن الشعور بالكرامة الإنسانية واحترام فردية الإنسان وحريته فإن نظام المدينة الخلقى كان لا يزال بعيداً كل البعيد عن هذه الاعتبارات التى تأخذ بها مجتمعاتنا الحديثة . ولم يكن تقييد حق الدولة فى القبض على المجرمين مصدره إطلاق حق الفرد بل إن الأمر لا يعدو أن يكون استمرار لرواسب التقاليد القديمة التى كانت تجعـــل من الأسرة أو العشيرة أساس المسئولية الجنائية .

خاتمـــــة :

نستطيع أن نلخص بحث الاجتماعيين الفرنسيين لموضوع القانون والجريمة والعقوبة فى أنه يدور بصفة عامة حول هذا السؤال : « هل نستطيع أن نعتبر الفرد « مصدراً » للقانون ، أو ننظر إليه على أنه السبب النهائى أو « الغاية » للنشاط التشريعى » ؟

إن علم الاجتماع وحده ، والمنهج الاجتماعى الذى يعتمد تارة على الأصول التاريخية وتارة على المقارنة ، هو الذى يستطيع أن يضع أمامنا السبيل للاجابة على هذا السؤال . وهو يؤكد لنا حقيقة هامة طالما أغفلها الباحثون من قبل ، وهى التفاعل بين الفرد والمجتمع ، وعدم وجود أى تعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة . فالفرد ليس إلا شبكة من العلاقات الاجتماعية ، وهو يشعر أكثر وأكثر بشخصيته كلما ازداد شعوره بانتمائه إلى الجماعة . ولقد كان الفرد فى المجتمع البدائى يفنى فى الجماعة ، ولذا اتسم القانون البدائى

بطابع «الجماعية» والقداسة . ثم أخذت النزعة الفردية تتأكد شيئاً فشيئاً بتقدم العلم وتطور الاقتصاد حتى وصلت إلى مداها فى أواخر القرن الثامن عشر . ولكن الاجتماعيين ساهموا فى إعادة التوازن وفى إدماج الفرد فى المجتمع حتى ليمكن القـــول إن تطور التشريع فى العصر الحديث يشيع فيه طابع « القانون الاجتماعى » ، القانون الذى يقوم فى جوهره على الديموقراطية والابتعاد عن السيطرة أو التسلط من جانب الهيئة الحاكمة ، والتبعية من جانب الأفــراد .

ويحدد « جورفيتش » ، أستاذ الاجتماع الفرنسى المعاصر ، سمات القانون الاجتماعى بأن وظيفته إظهار وحدة الجماعة عن طريق الإدماج الروحى للأفراد . ويستمد هذا القانون قوة الإلزام من الجماعة ذاتها . أما من حيث موضوعه فهو تنظيم حياة المجتمع ، ومن حيث البناء الداخلى للعلاقات التشريعية فإنه يعبر عن الاشتراك المباشر للجماعة غير منفصلة عن الأفراد الذين ينتمون إليها : ومن حيث مظاهره الخارجية يعبر عن سلطة المجتمع فى غير إرهاق أو عنت ، ومن حيث تنفيذه يميل إلى احترام العرف والتقاليد ويضع أمامه دائماً تحقيق المساواة .

الفصل الثالث

السحر وعلاقته بالدين

الفصل الثالث

السحر وعلاقته بالدين (١)

عند الشعوب البدائية

مقـــدمة :

كانت مسألة العلاقة بين السحر والدين من أهم المسائل التى شغلت أذهان الباحثين الاجتماعيين منذ أن خطت الأبحاث الاجتماعية خطوتها الأولى فى دراسة الشعوب البدائية . فأثار العلامة فريزر Frazer هذه المسألة فى مؤلفاته الضخمة التى تعد من أهم المراجع وأدسمها مادة فى دراسة الشعوب البدائية(٢) وحاول أن يحدد بالدقة ماهية هذه العلاقة ومدى تأثير السحر فى مظاهر الحياة الاجتماعيـــة . ثم جاء بعده كودرنجتون Codrington (٣) ودرس فكرة (المانا) Le Mana أو القوة السحرية عند الشعوب البدائية . ومنذ ذلك الحين ظلت هذه المسألة مثـار النقاش والجدل لا بين علماء الاجتماع فحسب بل وأيضاً بين المؤرخين ورجال القانون والفلاسفة وعلماء اللاهوت . فاهتمت كل طائفة من هؤلاء ببحث ناحية خاصة من المسألة . ووجه علماء المدرسة الفرنسية من أنصار دوركيم اهتماماً خاصاً لدراسة مسألة السحر بوجه عام

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة كلية الآداب . جامعة الاسكندرية . المجلد الرابع .

(٢) أهم مؤلفات فريزر هى :

The Golden Bough 3ème édit. en 7 vol. 1911 - 1915.

The Magic Origins of Royalty 1905.

La Tâche de Psyché; trad. Française 1909ç

(٣) وصف كودرنجتون عقيدة المانا فى كتابه :

Condrington'; The Melanesians 1891.

وإلى تحديد مدى تأثير العقيدة السحرية على الناحية التشريعية بوجه خاص . ومن علماء هذه المدرسة الذين اشتغلوا بهذه المسألة موس Mauss (١) ، وهوفلان Huvelin (٢) كما ساهم فى بحثها أيضاً العلامة ليفى برول Levy-Bruhl وتعرض لها من نواحى مختلفة فى كتبه عن العقلية البدائية (٣) .

ولكن على الرغم من كثرة هذه الأبحاث والتفسيرات المختلفة التى استعان فيها أصحابها بالتعليل المنطقى إلى جانب ما جمعوه من الوثائق والمعلومات عن حياة الشعوب البدائية فإن المسألة الرئيسية وهى تحديد العلاقة الحقيقية بين السحر والدين ومعرفة الوظيفة التى يؤديها السحر فى حياة المجتمعات البدائية من حيث علاقته بنشأة الفن والعلم والأخلاق والتشريع كل هذه المسائل ظلت موضع خلاف بين الباحثين ولم يصلوا فيها بعد إلى رأى نهائى .

فنهم من يقول بأن السحر نشأ عن الدين بعد أن أفسد بعض عناصره الأخلاقية وحولها إلى ناحية الشر ؛ ومن أنصار هذا المذهب آليه Allier (٤) . أو أنه نتيجة لبزوغ فكرة الفردية بعد أن كان الطابع الجمعى يسيطر على المجتمعات البدائية وأيد هذه الفكرة دوركيم (٥) وهوفلان . ومنهم من يعتقد

---

(١) راجع مقال موس وهوبرت فى المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع .

Mauss: Esquisse d'une théorie générale de la magie (en collaboration avec Hubert). Année Sociologique 1902 - 1903.

(٢) Huvelin : La Magie et le Droit individuel (Année Soc. 1906.

(٣) Lévy-Bruhl : La mythologie Primitive, Paris 1936.
L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs, Paris Alcan 1938.

(٤) Allier : Magie et Religion 1936 pp. 22 et suiv..

(٥) Durkheim : Les formes élémentaires de la vie Religieuse 1912.

على العكس بأن الدين هو الذى خرج عن السحر ومن هؤلاء العلامة فريز . كما أن هناك طائفة ثالثة وعلى رأسها ليفى برول تعتقد أن محاولة فصل السحر عن الدين أو القول بسبق أحدهما على الآخر إن هى إلا محاولة عقيمة . فالسحر والدين مظهران لفكرة واحدة أو ظاهرة خاصة تميزت بها عقلية الشعوب البدائية وسماها ليفى برول « ظاهرة ما قبل التدين Pre-religion »(١).

وسنحاول فى هذا البحث أن ندرس أهم النظريات فى هذا الموضوع دراسة نقدية لنخلص منها إلى اثبات حقيقة أخرى : وهى أن السحر والدين ظاهرتان لا صلة لإحداهما بالأخرى من حيث الأصل وأن كلا منهما تقوم على أسس نفسية تختلف عن الأخرى .

وقبل أن نخوض فى بحث الموضوع نحب أن ننبه الأذهان إلى أن كلمة « سحر » فى العربية يقابلها فى اللغات الأوروبية لفظتا magie ، Sorcellerie كما أن كلمة « ساحر » يقابلها لفظتا magicien ، Sorcier . وتعبر لفظة Sorcellerie بوجه خاص عما يسمونه أحياناً السحر الأسود La magie noire الذى يكون مقصده الوحيد إحداث الضرر ببعض الأفراد . أما السحر بوجه عام فهو وظيفة اجتماعية تتلخص فى القيام بشعائر خاصة لجلب الخير للمجتمع أو درء الخطر عنه كالشعائر التى تقام لجلب المطر حين يعم الجدب أو لدفع خطر عدو مغير أو لشفاء مريض ألخ ....

نظرية جيمس فريزر :

تسمى هذه النظرية بالنظرية العقلية Théorie intellectualiste وذلك

---

(١) وقد نحا ليفى برول هذا النحو فيما يتعلق بالتفكير أو التعليل المنطقى فوصف العقلية البدائية بأنها pré-logique. راجع كتابه La Mentalité Primitive

لأن فريزر أراد أن يفسر ظاهرة السحر عند البدائيين بالرجوع إلى أسس عقلية لا دخل للعاطفة فيها . فنسب إلى البدائيين أنهم توصلوا إلى إدراك انتظام الظواهر الطبيعية وتتابعها فى تسلسل لا شذوذ فيه . ثم قال بأنهم فسروا هذا الانتظام بنوع من التأثير العاطفى بين الأشياء Sympathie(١) ثم قام السحر بعد ذلك على تطبيق قوانين هذا التأثير العاطفى : وهى قانون المشابهة Loi de similarité وقانون الاتصال Loi de Contiguité . فالشبيه يؤثر فى الشبيه ، والأشياء التى كانت بينها صلة ثم انقطعت يظل يؤثر بعضها فى البعض كما لو كان الاتصال بينها ما زال قائماً . كما أن التأثير ينتقل من قريب إلى قريبه ومن الصورة إلى ما ترمز إليه ومن الجزء إلى الكل » (٢) .

فالسحر فى نظر فريزر تطبيق وهمى لترابط المعانى عن طريق المشابهة والاتصال . هو علم science سابق لأوانه ولكنه علم يقوم على البهتان أو إذا شئت فإنه فن عقيم أو نوع من الخرافة يستغلها المكرة وذوو الدهاء من أهل القبيلة للتسلط على عقول الأفراد وإخضاعهم لسلطانهم .

ولكن هذه الخرافة كانت فى نظر فريزر ذات نتائج بعيدة المدى . فعنها خرج العلم والفن ، كما أنها أصل العقيدة الدينية. أما كيف نشأ العلم عن السحر فإن فريزر يوضح ذلك بقوله إن السحر فى مظهره الخالص يقوم على الاعتراف بأن الأحداث الطبيعية تتتابع بالضرورة دون الحاجة إلى تدخل عامل روحى أو مادى . وهذا المبدأ هو بعينه المبدأ الذى يقوم عليه العلم الحديث : مبدأ النظام ووحدة القوانين الطبيعية . فالساحر مقتنع تمام الاقتناع بأن العلة

---

(١) Rameau d'Or(trad. franç.de Golden Bough) p. 5 et suiv.

(٢) Origines Magiques de la Royauté (Trad. franç.) pp. 35 - 38.

الواحدة لا يمكن أن تصدر عنها إلا نتيجة واحدة وهو لا يمارس فنه إلا إذا سار وفق قوانين الطبيعة على قدر فهمه لها . ولا يتوسل إلى كائن آخر أقوى منه أو أكثر سلطاناً كما يفعل الكاهن أمام معبوده ولا يحني هامته أمام جبروت الآلهة . هذا التشابه بين المبدأ الذى يقوم عليه السحر والمبدأ الذى يقوم عليه العلم هو الذى حدا بفريزر إلى القول بأن العلم وليد السحر فكلاهما ينظر إلى ما يحدث فى الطبيعة لا على أنه وليد الصدف أو الأهواء الشخصية بل على أنه ناتج عن قوانين ثابتة تتتابع فى نظام آلى (١) .

ولما كانت حياة القبيلة البدائية لا تستطيع أن تقوم بغير أداء بعض الشعائر السحرية من حين لآخر ، فقد أصبحت طبقة السحرة فى مركز ممتاز ، واقتصرت هذه المهنة بطبيعة الحال على أكثر أفراد القبيلة ذكاء وأشدهم دهاء . وكان تحررهم من القيام بأعباء الحياة المادية مما ساعد كثيراً على تفرغهم لبعض الأبحاث العلمية . هؤلاء السحرة أمثال صانع المطر والطبيب المشعوذ والساحر الزراعى والساحر المتنبىء هؤلاء جميعاً هم أسلاف أطبائنا وجراحينا بل ومخترعينا فى الوقت الحاضر (٢) فالسحر ولو أنه وليد الجهل والوهم إلا أنه أبو الحقيقة والحرية فقد ساعد كثيراً على تحرير الانسان من عبودية التقاليد .

أما عن علاقة السحر بالدين – وهو موضوع بحثنا – فإن فريزر ينوه فى بادىء الأمر بما بين الظاهرتين من تنافر فى المظهر الخارجى . فأهم ما يميز الدين على حد قوله « الضراعة والتوسل من جانب الإنسان نحو قوة عليا يعتقد

---

(١) Rameau d'Or I. p. 64 - 65.

(٢) Origine magique . . . . p. 93 - 95.

أنها تسيطر على شئون الطبيعة وعلى حياته . وهذه الصفة وحدها قد تكون كافية لتظهر لنا تعارض الدين مع السحر والعلم على السواء(١) فموقف الساحر هو موقف الآمر المتحكم . أما رجل الدين فأنه يضرع ويتوسل وذلك لأن الأول يشعر أنه يواجه قوى قد تكون مماثلة له فى طبيعتها أو أقل منه على حين أن الثانى مقتنع تماماً بأنه يتوجه نحو قوة عليا خارجة عنه trascendante وتتحكم فى مصيره . هذا التعارض بين موقفى الدين والسحر يفسر لنا العداء المستحكم الذى كان ينشب فى مختلف العصور بين السحرة والكهنة. فإن غطرسة السحرة واستخفافهم بالقوى التى تسيطر على الطبيعة جلبت عليهم سخط رجال الدين الذين كانوا يقارنون هذا التحدى بخضوعهم وضعهم أمام الشعور بعظمة الآلهة . ومما زاد هذا الشعور بالسخط ما كانوا يشاهدونه من ثراء السحرة وتمتعهم بالجاه والسلطان دون عناء على حين أنهم كانوا يقضون العمر فى التقشف وتعذيب النفس ويقطعون مرحلة طويلة شاقة فى سبيل الوصول إلى رضا الله والدخول فى رحمته .

ولكن فريزر يعود فيؤكد لنا أنه بالرغم من هذا الخلاف الظاهرى بين السحر والدين فإن السحر هو الظاهرة الاجتماعية التى سبقت الدين من حيث الظهور وهو الأساس الذى نشأت عنه العقيدة الدينية . فقد نشأ الدين من أخطاء السحر وفشله فى كثير من محاولاته.إذ ظل الإنسان مدة طويلة يعتقد أنه يستطيع بنوع من الخيال والاقتناع العقلى أن يكيف الأشياء كيف يشاء وأن يتحكم فى القوى الطبيعية كما يتحكم فى حركاته وسكناته ولكنه ما لبث أن اصطدم بمقاومة الظواهر الطبيعية له وعدم سيرها طوع بنانه . فعزى ذلك إلى وجود قوى خفية خارجة عنه أطلق عليها اسم « الآلهة » ونسب إليها القوة والعظمة

R aneau d'Or pp. 66 - 67.

والمقدرة . ثم اضطرته هذه الصفات إلى أن يقف منهـا موقف الخضوع والخشوع وإلى أن يتزلف اليهـا بالقرابين والصلوات والأدعية . ويدعم فريزر نظريته هذه بأسباب ثلاث :

(١) أن السحر بشعائره وطرقه واحد أينما وجد . واحد من حيث مبدؤه ومن حيث تطبيقاته العملية على حين اختلفت الديانات حسب المجتمعات التي نشأت فيها والعصور التي ظهرت فيها . فكلية السحر Universalité وخصوصية الدين particularisation سببها أن السحر هو الطبقة الأكثر عمقاً أو الجذور الأصيلة التي تفرعت عنها الديانات .

(٢) تتميز الظواهر السحرية بأنها بسيطة أولية على حين أن العقائد الدينية وما يتبعها من شعائر وطقوس تمتاز بطابع التعقيد الذى يرتكز فى غالب الأمر على تقدم الفكر . فقد اكتشف الانسان بعد ممارسة السحر أزماناً أن السحر قد يخفق فى كثير من الأحيان وحينئذ بدأ يشعر بضعفه وجهله وبقوته المحدودة فمهد هذا الشعور لظهور الديانات التي ما لبثت أن تغلبت على السحر وظهرت عليه .

(٣) نلاحظ فى بعض الديانات اختلاط شعائرها ببعض عناصر السحر كأن تحتوى هذا الشعائر مثلا على صيغة الرجاء والأمر معا . ولا بد أن يكون ذلك قد حدث فى عصر الانتقال من السحر إلى الدين فتعلقت بعض عناصر السحر بالعقائد الدينية وأصبحت جزءاً منها . وأعظم مظهر لذلك الامتزاج ظهور الرجال الآلهة Les hommes-Dieux فى كثير من المدنيات الغابرة حيث كان الحاكم يجمع بين صفات الساحر والآله والملك (١) .

* * *

(١) Ibid. pp. 84 - 136.

أظهرت لنا الدراسات الحديثة وخصوصاً دراسات ليفى برول خطأ فريزر الأساسى من حيث المنهج méthodologique. فقد بنى نظريته وما علق بها من تفسيرات مختلفة على مبادىء عقلية أو مقولات Catégories تختص بها عقلية الشعوب المتحضرة وأراد تطبيق هذه المبادىء على العقلية البدائية . فنراه يتحدث عن التشابه Similitude والاتصال contiguité ، والتناسق Ordre ، والعلية Causalité دون أن يفرق بين ما قد يفهمه البدائى عن هذه المقولات وبين فكرة المتحضر عنها فى الوقت الحاضر . ولذلك فأنه قد نزع عن السحر كل عنصر عاطفى على حين أن أهم ما يميز العقلية البدائية خضوعها لنوع من القوة الخفية لا تخضع لسلطان العقل. وقد عبر ليفى برول عن ذلك بقوله أن العقلية البدائية تخضع لسلطان الروح pensée my-tique (١) فالبدائى يعتقد أن هناك قوى خفية تؤثر فى الأشياء تأثيراً قد لا تدركه الحواس ولكنه مع ذلك حقيقى ويعتقد كذلك أن هناك صلة خفية بين الأشياء وأن الشىء يمكن أن يكون هو وشيئاً آخر فى وقت واحد (٢) .

كما أظهرت لنا دراسات موس وهوبرت عن موقف الساحر ووصفهما المسهب للشعائر والأفعال السحرية(٣) خطأ فريزر فى اعتقاده أن الساحر شخص ماكر يستغل سذاجة الأفراد أى أنه يعتمد أولا وقبل كل شىء على عقله فى التأثير عليهم . فالحقيقة التى أثبتها البحث وأثبتها المشاهدة أن الساحر يكون أثناء تأدية عمله فى حالة ذهول وغيبوبة كالتى يقع فيها المتصوف حين تنتابه نوبة الاشراق فيغيب عن وعيه ولا يشعر بالمؤثرات الخارجية ويأتى

---

(١) راجع كتابه عن العقلية البدائية La mentalité primitive

(٢) أطلق ليفى برول على هذا النوع الأخير من التفكير البدائى اسم «قانون المشاركة » Loi de participation. وهو يناقض المبدأ المعروف فى المنطق باسم « مبدأ الهوية » .Principe d'Identité

(٣) أنظر : L'année Sociologique 1902 - pp.1903 20 - 85.

بحركات غير إرادية . وهذه الحالة التى تعتريه Etat d'extase, de catalepsie تنتقل عن طريق التأثير وبفعل البخور والطبول والرقصات التى تصاحب العمليات السحرية — إلى من حوله من مريديه . فتنتابهم النوبة التى تنتابه وهذا شرط أساسى لنجاح عملية السحر .

ثم أن العمليات السحرية ليست من البساطة كما يدعى فريزر بل هى على العكس شديدة التعقيد وتستلزم لأدائها شروطاً كثيرة منها ما يتعلق بالمكان الذى يراعى فيه أن يكون نائياً عن المساكن كالمقابر والكهوف والمستنقعات والغابات حيث تتخذ الأرواح والشياطين مقامها المختار . ومنها ما يتعلق بالزمان الذى يجب أن يحدد بعناية فائقة من حيث الساعة واليوم والشهر وفصل السنة ويستدعى ذلك طبعاً إلماما تاما بحالة الكواكب وأوضاعها حتى ليقال إن بعض السحرة الهنود يعتقدون أن من الشعائر السحرية ما لا تواتى الظروف لأدائه إلا مرة واحدة كل خمسة وأربعين سنة . ومنها أخيراً ما يتعلق باختيار أدوات السحر نفسها وكيفية تحضيرها . فالساحر الذى يريد أن يشفى مريضاً يذهب لجمع أعشابه فى ليلة قمراء أو عند شروق الشمس ويجمعها بنظام خاص مستعملا فى ذلك إبهامه وسبابته دون الأصابع الأخرى ويراعى ألا يمر ظله حين يسير على الأرض التى يختارها لجمع أعشابه إلى غير ذلك من الظروف والملابسات التى يتسع هذا المقال لسردها .

على أن مضمون السحر ذاته وما يحتويه من رموز واستدعاء قوى خفية كل ذلك يخرج به عن صفة البساطة . فهو ليس إذن كما يدعى فريزر عملية عقلية أو منطقية ولكنه صور رمزية وانفعالات ونزوع إلى نوع من الاتصال الروحى ، حالة من حالات الضمير الجمعى لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً وإنما يفسرها تحليل نفسية المجتمع ومعتقداته .

وقد وصل كودرنجتون Codrington من بحثه فى هذه الناحية إلى اكتشاف فكرة الـ (مانا) Mana التى تخضع لها الظاهرة السحرية عند الشعوب الأولية :

عقيدة الـ (مانا) واتصالها بظاهرة السحر :

نظرية كودرنجتون :

عكف كودرنجتون على دراسة حضارة الشعوب الميلانيزية وهداه بحثه إلى اكتشاف عقيدة الـ (مانا) التى تسيطر على عقلية هذه الشعوب(١) وقد عرف هذه العقيدة بما يلى :

« يعتقد سكان ميلانيزيا فى وجود قوة متميزة تماماً عن القوة المادية . وهذه القوة تؤثر بطرق شتى إما لجلب الخير أو لجلب الشر . وهى تسهل كل شىء لمن يستطيع امتلاك زمامها ووضعها تحت سيطرته . هذه القوة هى الـ (مانا) : تأثيرها لا مادى ويمكن أن يقال إنه خارق للطبيعة surnaturel ولكن نتائجه تظهر على شكل مادى فتمنح القوة الجسمية أو الجاه أو السلطان . وهذه القوة لا تكمن فى شىء بذاته بل يمكن لمن يعرف سرها أن يجعلها تسرى فى كل شىء فهى العنصر الفعال الذى يمكن الفرد من السيطرة على قوة الطبيعة وتوجيهها كيف يشاء . إذا امتلكها الانسان استطاع جلب المطر أو الصحو والهدوء أو العاصفة . كما أنه يستطيع أن يشفى مريضاً أو يجلب المرض لسليم وأن يتنبأ بالمستقبل ويجلب السعادة لشخص أو يبعد عنه الشقاء .

(١) شرح كودرنجتون هذا الاكتشاف فى كتابه The Melanesians 1899. الذى ظهر بعد كتاب فريزر The Golden Bough. بسنوات قليلة .

والاعتقاد فى هذه القوة هو أساس السحر والشعوذة . فالسحرة والمطبيون والعرافة كل هؤلاء لابد لهم من امتلاك هذه القوة »(١) .

يتضح لنا من هذا التعريف أن كودرنجتون يرى أن الـ (مانا) هى القوة السحرية ، وهو يطلق عليها فعلا فى كتابه هذا الاسم « Magical power » . وهذه القوة ولو أنها خارقة للطبيعة surnaturelle إلا أنها كامنة فى الأشياء immanente أى أنها تتغلغل فى كل شىء وتتحد به (وفى هذا ما يميزها عن القوة العلوية الخارجة La force transcendante) وفى استطاعة الانسان أو الجماعة أن يسيطروا عليها ويستغلوها لقضاء مصالحهم .

هذا التمييز هو الخطوة الكبرى فى سبيل الاتجاه نحو التفرقة بين ظاهرة الدين وظاهرة السحر . وقد سار لمان Lehmann ، ومالينوسكى Malinowski فى هذا الاتجاه حتى وصلا بعد تحليل عقيدة الـ (مانا) إلى اثبات هذه الحقيقة : وهى أن السحر والدين ظاهرتان متباينتان لا صلة بينهما من حيث الأصل ، بل ان كلا منهما تقوم على أسس نفسية مختلفة .

لمان يواصل البحث فى عقيدة الـ (مانا) :

بعد أن وضع كودرنجتون أساس التفكير فى عقيدة الـ (مانا) عند سكان ميلانيزيا جاء بعده لمان Lehmann أحد تلاميذ العلامة الألمانى فوندت Wundt فواصل البحث فى هذه الناحية وأخرج لنا وصفاً دقيقاً شاملا لجميع مظاهر تلك العقيدة (٢) . لاحظ لمان عندما تعرض للبحث فى النواحى التطبيقية

(١) The Melanesians, pp. 191 et suiv.

(٢) Lehmann : Le Mana 2ème édit. 1922.

لهذه العقيدة أن هذا اللفظ (مانا) له معان كثيرة من الناحية اللغوية الصرفة (١)

فمعناه (أولا) فى اللغة الميلانيزية يفكر ، يحب ، يرغب كما أنه يعنى موضوع الشىء الذى نفكر فيه أو نحبه أو نرغبه — ثم هو يعنى (ثانياً) النجاح والسعادة — (ثالثاً) القوة الخارقة للطبيعة التى تقود إلى النجاح والسعادة والتى نبحث عنها ونرغبها — (رابعاً) المكانة الاجتماعية التى يتمتع بها شخص ما ومبلغ نفوذه فى المجتمع — (وأخيراً) التأثير الخفى الذى ينتج عن ممارسة قوى غير طبيعية .

ويعتقد ليمان أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الأصيل لكلمة(مانا) وعنه تفرعت المعانى الأخرى لأن استعمال كلمة (مانا) كصفة أو اسم ناتج عن المصدر «التأثير الخارق للعادة الذى يؤدى إلى نجاح مباشر «Das potenzierte ubernaturliche Konnen» . ويهمنا أن نسجل هنا أن الـ (مانا) كقوة سحرية تستدعى بذل أقصى قدر من الجهد فى سبيل النجاح ، أى أن العنصر الأساسى فيها هو النشاط الانسانى (وفى ذلك تمييز آخر لها عن أساس العقيدة الدينية) .

وقد توصل ليمان بعد ذلك إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الـ (مانا) :

(١) نوع يعمل فى محيط الإنسان كقوة تؤثر فى العلاقات بين الأفراد والجماعات ، ويطلق عليها السكان الأصليون اسم « مانا تنجاتا Mana Tangata وهذه القوة قد تصيب الفرد أو الجماعة على السواء . فالمحاربون الذين يصيبون النجاح والفوز فى القتال يتمتعون بنصيب من قوة الـ (مانا) الفردية . وقد وصف تى كاوتى أحد الأبطال الذين قادوا الثورة ضد الانجليز بين قبائل الماهورى

---

(١) أشار هوبرت وموس إلى بعض هذه المعانى فى بحثها المشار إليه آنفاً .
أنظر : L'Année Sociologique 1902.

Les Maoris بأنه (مانا تنجاتا) أى الرجل الذى يتمتع بقوة لا مثيل لها . وقد تصيب هذه القوة أفراداً من أحط الطبقات فلا يلبث أن يتحقق سريانها إليهم بالنجاح الباهر الذى يكلل أعمالهم وبارتفاعهم إلى أسمى مكانة فى المجتمع. ويحدث الانتقال من الفكرة الفردية إلى الفكرة الجمعية لهذه الكلمة حين يقصد بها السلطان والمكانة الاجتماعية اللتان تضفيان على الفرد قوة يستطيع بها التأثير على سائر أفراد المجتمع . فيقال مثلا إن هذا الرئيس أو ذاك القائد الحربى يؤثر بما وهب من (مانا) على عدد من العشائر فى نطاق معين من الأرض ، وهذا يعنى أن مجموعة الرجال الذين يعيشون داخل هذا النطاق يخضعون لسلطته وينفذون أوامره . ويفقد القائد طبعاً هذه القوة وما يترتب عليها من سلطة ونفوذ حين يمنى بالهزيمة فى الحرب أو يفشل فى أداء مهمة يتعين عليه أداؤها . وقد يفقد الرئيس أيضاً صفته كممثل لهذه الـ (مانا) الجمعية بتأثير عمل سحرى يقوم به شخص آخر لا نتزاع هذه الصفة منه . وقد ينشب الكفاح بين ساحرين أو مجموعة من السحرة حتى يستطيع أحدهم أن يثبت بهزيمته للآخرين أنه يتمتع بأعظم درجة من قوة الـ (مانا) ويقضى بذلك على ما كان أنداده يتمتعون به منها .

كل هذه الأمثلة تظهر لنا بوضوح أن الـ (مانا تنجاتا) قوة تتصل اتصالا وثيقاً بالانسان وأنها مألوفة لديه يستطيع أن يحصل عليها ويضاعفها بمجهوده الخاص كما أنه قد يضعفها أو يفقدها إذا تراخى ذلك المجهود . وهى لذلك قوة أرضية لا صلة لها بحرمة الدين وقداسته . ويدخل تأثيرها فى كل ما يقوم به الفرد أو الجماعة من عمل . وقد لاحظ ليمان ـ كما لاحظ من قبله كودرنجتون ـ الدور الذى تلعبه عقيدة الـ (مانا) فى المجهود الصناعى والحرفى لسكان ميلانيزيا وخصوصاً فى صيد اللآلىء . فالصياد الذى يغوص بمهارة

إلى قاع البحر ويعود سريعاً محملا بصيده يتمتع بحظ وافر من قوة الـ (مانا) ويكون ذلك خير عون له فى عمله يقيه شر المخاطر .

وقد جاءت بعد ذلك دراسات مالينوفسكي عن العلاقة بين العمل والسحر مؤيدة لتلك الملاحظة . إذ يقول(١) « إن السحر والعمل عند القبائل البدائية يسيران جنباً إلى جنب ولا يستغنى أحدهما عن الآخر . فالبدائيون يعتقدون أن ما يقومون به من أعمال ينجح إلا بفضل السحر ، كما أن السحر لامعنى له فى نظرهم إلا إذا كان عوناً على العمل » (٢) . ويقول فى موضع آخر « ولا يمكن أبداً أن نشبه الساحر بكاهن يتزعم حفلة دينية ، ولكن الوصف الذى ينطبق عليه هو أنه صانع تخصص فى حرفة ما تعين على أداء الحرف الأخرى »(٣) . فالسحر إذن لازم لأداء أى عمل وينتظر البدائى منه ما ينتظر المتحضر اليوم من الحظ السعيد أو المصادفة الحسنة . والقيام بعملية سحرية معناه – إذا ترجمنا ذلك بلغة المتحضر – وضع الحظ فى جانبه ولذلك يستعان بالسحر خاصة عند الإقدام على عمل يستدعى المخاطرة ويلوح فيه جانب الخطر(٤) .

(ب) أما النوع الثانى من الـ (مانا) فإنه خاص بالحيوان والطير والأشياء

---

(١) أنظر كتاب مالينوفسكى

Malinowski Argonauts of the Western Pacific.

(٢) Ibid P. 414

(٣) Ibid P. 112

(٤) أنظر أيضاً كتاب مالينوفسكى

Myths in Primitive Psychology 1926 (P. 107-117)

صحح ليفى برول نتائج هذا البحث فيما يختص باقتصار السحر على العمل الخطر فى كتابه :

Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs 1938.

الجامدة . ويتصل هذا النوع بما يعتقده البدائيون من وجود قوة خفية منتشرة فى الطبيعة مستقلة عن إرادة الإنسان وتؤثر فى الأشياء دون تدخله . وقد استنتج ليمان من هذا الاعتقاد أن الـ (مانا) ليست صفة عارضة يكسبها الساحر لما يزاوله من الأعمال بل أنها فى الواقع قوة حقيقية منتشرة فى كل شىء وإن كان الانسان لا يدرى كنهها ولا يستطيع تعليلها . وتعمل هذه القوة فى الحيوان والنبات والجماد دون أن يكون للانسان دخل فى ذلك . ويعتقد سكان ميلانيزيا أن بعض الطيور يختص بقوة عظيمة من الـ (مانا) وأن الإنسان قد يستطيع فى بعض الأحيان وبعد بذل مجهود شاق أن يتحكم فى هذه الـ (مانا) ويستخدمها فى أغراضه ومصالحه (وفى هذا ما يفسر استخدام بعض الحيوان أو بعض أنواع الأحجار فى الشعائر السحرية) .

(ج) وهناك نوع ثالث من الـ (مانا) تختص به الأرواح والآلهة ويسمى « مانا أتوا » Mana atua . ويجب أن نلاحظ جيداً أن هذه القوة تعمل فقط فى محيط الآلهة ، أى فى كفاحها بين بعضها البعض ، ولكن لا شأن لها بالعلاقات بين الآلهة والانسان ، لأن الآلهة فى علاقاتها مع الانسان لا تحتاج لمزيد من القوة وصفتها الذاتية تكفى لإخضاعه والتحكم فيه .

* * *

خلاصة البحث :

يتضح مما قدمنا من وصف عقيدة الـ (مانا) واتصالها بالظاهرة السحرية أن هذه الظاهرة لا تتصل من قريب ولا من بعيد بالعقيدة الدينية . فالسحر يقوم على القوة الخفية التى يعتقد أنها تسرى فى المحيط الأرضى : أما الدين فإنه يقوم على فكرة التقديس .

ونحن إذا انعمنا النظر فيما كتب موس وهوبرت عن السحر وعلاقته بالدين وجدنا أنهما يميلان للفصل بين هاتين الظاهرتين ، وإن تكن هناك اعتبارات أخرى تتعلق بمبدئها الفلسفي جعلتهما يلتمسان طريقاً آخر لايجاد صلة بين الظاهرتين من حيث الأصل. إذ نجدهما يقولان فى معرض المقارنة بين السحر والدين « إن الشعائر الدينية تتصف بطابع القدسية والالزام ، وإنها عامة يشترك فيها الجميع وتقام فى أوقات ومناسبات منتظمة . وعلى النقيض من هذه الشعائر توجد شعائر أخرى لا تؤدى إلى فى الخفاء ، وذلك لأن المجتمع حرمها وفرض العقوبة على من يمارسها وهى شعائر السحر الأسود Les maléfices التى يقصد من ورائها الهدم وجلب الشر . ولكن هذين القطبين المتناقضين ، قطب التضحية وقطب الشر ، يفسحان المجال بينهما لطائفة من الظواهر التى قد يصعب تحديد طابعها الخاص لأول وهلة. وهذه هى الظواهر السحرية المباحة التى تقصد فى مجموعها إلى الناحية العملية أو الفنية كالتطبيب أو جلب المطر أو زيادة خصوبة الأرض الخ .. » (١) .

ترينا هذه الفقرة بوضوح تردد العالمين موس وهوبرت فى وصل السحر بالدين أو فصله عنه . وقد اتجها آخر الأمر إلى البحث عن أصل واحد للعقيدتين ووجدا أن فكرة الـ (مانا) هى ذلك الأصل ، ولكنهم قسموها إلى قسمين : نوع مقدس mana sacré هو أصل الدين ، ونوع غير مقدس هو أصل السحر . فكل ما هو مقدس أو دينى يرجع فى نظرهم إلى فكرة الـ (مانا) ، ولكن ليس معنى ذلك أن كل (مانا) ترتفع إلى مرتبة التقديس . وقد اتجه موس وهوبرت هذا الاتجاه لأسباب تتعلق بمنهج المدرسة السسيولوجية الفرنسية ، هذا المنهج الذى يقوم على اعتبار كل ظاهرة

---

(١) راجع المقال المشار إليه آنفاً L'Année Sociologique 1902, pp. 19 .

اجتماعية سواء أكانت دينية أوسحرية ناتجة عن الضمير الجمعي أو عن القوة الجمعية .

ويميل الفيلسوف برجسن أيضاً لفصل السحر عن الدين، ويظهر ذلك جلياً في بعض فقرات من كتابه « مصدرى الدين والأخلاق »(١) ، فقد قسم في هذا الكتاب ظاهرة التدين إلى نوعين : الديانة الاستاتيكية التي تقوم على غريزة حب البقاء والكفاح في الحياة ، والديانة الديناميكية التي تقوم على الحدس والفناء في عالم الروح L'intuition mystique . وربط السحر بالنوع الأول أي بالديانة الاستكاتيكية لاتحادهما في الهدف وهو « دفاع الغريزة الطبيعي ضد ما قد يحدثه عمل العقل من خيبة أمل في نفس الانسان » (ص ١٢٧) . ولكن العلاقة بين السحر والدين تقتصر في نظره على الأساس النفسي الذي أوجد كليهما وفيما عدا ذلك لا يجد مجالا للتساؤل « فيما إذا كان السحر قد تفرع عن الدين أو إذا كان الدين قد تفرع عن السحر . فكلتا الظاهرتين معاصرة للأخرى » (ص ١٨٦) . وهو يرى أن السحر متأصل في الانسان inné وأنه المظهر الخارجي للرغبات التي يختلج بها صدره (ص ١٧٧) ، ويمكن إرجاعه في النهاية إلى عنصرين أساسيين :

(١) الرغبة في التأثير على الأشياء المحيطة حتى ما لا يمكن أن تصل إليه يد الانسان .

(٢) الاعتقاد بأن الأشياء يسرى فيها ما نستطيع أن نطلق عليه « العصارة الانسانية Le fluide humain

---

(١) Bergson : Les deux souces de la morale et de la religion.

« وفكرة العصارة الإنسانية هذه أو بمعنى آخر فكرة الـ (مانا) ، إنما هى فكرة سحرية صرفة لا علاقة للدين بها » (ص ١٨٣) وذلك لأن « الدين قوامه معبودات مقدسة تسمو على قوة الانسان ، على حين أن السحر يرتكز على قوة خفية متبثة فى العالم المادى ويستطيع الانسان أن يتحكم فيها ويسيرها لأغراضه الشخصية » (ص ١٧٤ ، ١٨٣) . والسحر يدعى لنفسه الغلبة على قوة الطبيعة ، على حين أن الدين يطلب رضا الآلهة . كما أن السحر يتميز بصفة الأنانية على حين أن الدين يقوم على انكار الذات .

* * *

والنتيجة التى نصل إليها من هذا البحث ، أن السحر يقوم على فكرة الـ(مانا) أى اعتقاد الانسان بوجود قوة خفية كامنة فى الأشياء force immanente وهذه القوة تتصل بجميع أعمال الإنسان وتأتلف معه لتعاونه فى حياته وخصوصا فى الناحية العملية منها . وفى هذا ما يميزها عن العقيدة الدينية التى تقوم على أساس التقديس أو العبادة ، والتقديس لا يكون إلا لقوة عليا forcc trascendante خارجة عن محيط الانسان .

وتعمل قوة الـ (مانا) على الأخص فى نطاق كائنات من مستوى وجودى واحد du même rang ontologique على حين أن أهم مظاهر العقيدة الدينية وجود كائن أعلى يختص بالنفوذ العلوى وكائن أسفل يتصف بالخضوع وطلب الرضا والعفو والغفران .

وانتفاء صفة العلوية عن الـ (مانا) يجعل من الممكن الاستحواذ عليها وتسخيرها بواسطة الانسان . وليست العمليات السحرية إلا وسيلة للاتصال بهذه القوة وتسخيرها . ويمكن تشبيه الساحر فى اتصاله بهذه القوة الخفية

بما ورد فى فلسفة أفلاطون عن الكائنات المؤلهة Les démiurges التى تشترك فى تنظيم العالم . ولكن ليس معنى ذلك أن الساحر يخلق هذه القوة خلقاً ، فإنها موجودة فى الأشياء فى حالة سبات d'une façon latente ويقتصر عمل الساحر على تحريكها وإيقاظها من مكمنها .

وقد نتج عن فكرة الـ (مانا) وما يتعلق بها من ممارسة العمليات السحرية تقوية الروح المعنوية فى الإنسان و الجماعة وشعورهم بقوتهم وبنتيجة مجهودهم الذاتى . فتولد عن ذلك نوع من الاعتداد بالنفس مما ساعد كثيراً على تقدم النشاط الإنسانى واتجاهه نحو الاستنباط والابتداع ، ومن السهل أن نتبين أن هذا الاتجاه لا تساعد عليه نزعة التدين ، لأن الدين فوق ما يستلزم من خضوع وخشوع أمام قوة عليا من شأنه أن يشعر الانسان بضعفه وقصوره واحتياجه دائماً إلى عون يأتيه من فوق عن طريق الآلهة .

* * *

السحر والدين إذن ظاهرتان لا تتصل إحداهما بالأخرى لا من حيث النشأة ولا من حيث الأسس النفسية التى تفسر كلا منهما . فأساس السحر هو تلك الرغبة الملحة عند الانسان التى تدفعه للعمل وبذل الجهد حتى يستطيع أن يتحكم فى ظواهر الطبيعة ، وهذه الرغبة قد تكون مصحوبة بشىء من الوجل أو التهيب la crainte حين يقدم الإنسان على مجابهة قوى لا يزال سرها مغلقاً عليه . أما أساس الدين فهو ذلك الشعور بالضعف وبقلة الإنسان وبحاجته للمعونة وما يترتب على ذلك من موقف الانتظار وطلب الرحمة ، ويصحب ذلك الشعور نوع من الفزع angoisse حينما يجد الإنسان نفسه وحيداً لا حول له ولا قوة ، ولا يخرجه من ذلك الفزع إلا أن يبتهل إلى قوة عليا ترسل اليه السلام والطمأنينة .

الفصل الرابع

الفن والأخلاق

الفصل الرابع

الفن والاخلاق(١)

يرتبط الفن والأخلاق بعلاقات متشابكة حتى ليصعب أحياناً أن نفصل بين حدود الفن وحدود الأخلاق . وقد ظهرت آثار هذا الارتباط والتشابك فى تجاربنا اليومية ، وفى أحاديث العامة والأمثلة الشعبية . وإن نظرة إلى الألفاظ اللغوية التى ننطق بها فى كل مناسبة ، وإلى العبارات التى نعبر بها عن أحاسيسنا ، لتكفى للتدليل على ما يحدث فى أذهاننا من مزج بين معانى الفن ومعانى الأخلاق ؛ فقد كان اليونان فى العصر الإغريقى يجمعون فى كلمة واحدة مركبة صفتين ترمزان إلى « الجمال والخير Kalokagathos » ، ونحن اليوم قد نصف قصيدة بأنها « لعينة » ، وقد نصف لوحة زيتية بأنها « مرذولة » ، وقد نصف صوتاً بأنه « حنون » ، وذلك دون أن نشعر بأننا نضفى على معانى الفن صفات خلقية .

وعلى الضد من ذلك قد نصف الحياة بأنها « جميلة » . والعمل الطيب بأنه « رائع » ، والعمل الخبيث بأنه « قبيح » ، وذلك دون أن نشعر بأننا نضفى على المعانى الخلقية صفات جمالية .

وفى الأساطير والقصص الشعبية وأشكال الفن المسرحية ، اعتدنا أن نصور الخونة والسفاحين بوجوه دميمة ، غيفة ، وأجسام محدوبة ، كما لو كنا نريد أن نثبت أن النفوس الخبيثة لابد أن تسكن فى أجسام قبيحة ،

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة « المجلة » العدد الخامس والعشرون يناير ١٩٥٦ .

واعتدنا أن نصور أبطال القصص الذين يمثلون الشهامة فى شكل جميل ، كما لو كنا نريد أن نؤكد أن النفوس الطيبة لا تحويها إلا أجسام رشيقة متناسقة .

فإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العابرة إلى النظريات الفلسفية . فإن التحليل يصبح أكثر دقة ، ويطلعنا على أوجه محددة لهذا التداخل بين ضروب الفن وضروب الأخلاق .

لقد اصطلح على أن القيم الأنسانية الكبرى هى : الحق ، والخير ، والجمال ، واصطلح على أن هذه القيم الثلاث هى موضوعات العلوم « التقديرية » الأساسية ، ونعنى بها المنطق والأخلاق وعلم الجمال . أما العلوم الأخرى التى نطلق عليها اسم « العلوم النظرية » ، أو الوصفية فإنها تهتم بدراسة الظواهر وعلاقاتها الضرورية ، وتحاول الكشف عن قوانين الحقائق الخارجية دون أن تهتم بالمثال الأعلى .

وهذه المجالات الثلاثة لتحديد ما يجب أن يكون — أى مجال الحق ، والخير ، والجمال — لا ينفصل أحدها عن الآخر تماماً ، بل تعرض أمام ناظرينا ألواناً من التداخل والصفات المشتركة ؛ وتوجد بذلك فرصاً لاختلاف وجهات النظر : فكل من هذه القيم يرسم مثالا ويحدد الوسائل التى تكفل تحقيقه أو الاقتراب منه . واختلاف المثل غالباً ما يؤدى إلى اختلاف الوسائل التى تحققها ؛ ومع ذلك فما أكثر أن تتلاقى معانى الحق والخير والجمال !

هذه هى المشكلة التى نشأت قديماً ، وما زالت تتجدد على الدوام : فطوراً يظهر الاتجاه إلى التقريب بين علم الجمال وعلم الأخلاق ؛ وطوراً يظهر الاتجاه إلى الفصل بينهما ، ولو اقتصر الجدل على العلاقة بين الفن

والأخلاق لهان الأمر ، ولكن غالباً ما تدخل فى الميدان عناصر أخرى ويتشعب الجدل حول علاقة كل من الفن والأخلاق « بالعلم » ، وتتعقد بذلك طرق الوصول إلى رأى حاسم فى مشكلة القيم الإنسانية .

على أننا نرانا مضطرين الآن لترك هذه المسائل الجانبية لكى نتفرغ لبحث مسألتنا الأساسية وهى علاقة الفن بالأخلاق .

* * *

هناك اتجاهان أساسيان لتحديد هذه العلاقة : الأول يدعو لوحدة الفن والأخلاق ، والآخر لازدواجها .

ثم تتفرع بعد ذلك المذاهب التى تنادى بالوحدة إلى شعب رئيسية ثلاث : الأولى تنادى بالوحدة تحت لواء الأخلاق ، والثانية بالوحدة تحت لواء الفن ، والثالثة تريد المزج بين القيمتين فى نوع من الإحساس الصوفى : أى أن هناك شعبة الاتحاد الأخلاقى moralisme ، وشعبة الاتحاد الفنى esthétisme ، وشعبة الاتحاد الصوفى mysticisme .

أما مذاهب الازدواج فإنها تنادى باستقلال الفن عن الأخلاق، ولكنها لا تعبر عن رأيها فى حيدة تامة: فالفن عند بعضها لابد أن يأتى قبل الأخلاق . وهذا هو الازدواج كما يفهمه أنصار الفن ؛ والأخلاق عند آخرين لابد أن تأتى قبل الفن ، وهذا هو الازدواج كما يفهمه أنصار الأخلاق : فالقطيعة بين الفن والأخلاق يراد لها أن تكون أحياناً فى مصلحة الفن، وأحياناً فى مصلحة الأخلاق .

هذه هى أهم الاتجاهات التى تتفرع إليها مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، ولا نستطيع فى هذا المقال أن نعرض لها جميعاً ؛ ولذلك

نقتصر على عرض آراء المذاهب التى تنادى بالوحدة تحت لواء الأخلاق . مرجئين الكلام عن المذاهب الأخرى إلى فرصة مقبلة .

أفــلاطـــون

ظهرت فى تاريخ الفكر الإنسانى محاولات كثيرة ترمى إلى إخضاع الفن ، بل إلى تضحيته فى سبيل الأخلاق ، وقد كان هذا دائماً رأى رجال العقيدة والقديسين وفلاسفة الأخلاق ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً فيلسوف الإغريق « أفلاطون » .

كان أفلاطون يرى دائماً عند تحليل معانى « الجمال » و «الخير » أن كلتا القيمتين تحتوى على عناصر متشابهة : وقد جاء فى محاولة « فيلب Philébe » أن « التناسق والانسجام فى أى شىء يوحيان بمعنى الجمال كما يوحيان بمعنى الفضيلة » . وجاء فى « المأدبة Le Banquet » أن « الجمال فى ذاته واحد ، بسيط ،خالد ، عام ، لا يتغير ؛ وكذلك الخير » . وفى « الجمهورية » يقول أفلاطون : إن « الفضيلة هى جمال النفس ، أما الرذيلة فهى قبح النفس » .

وهكذا نجد فى جميع محاوراته ذلك الاتحاد بين معنى الجمال ومعنى الخير الذى ظهر فيما بعد بصورة رمزية فى عبارات اللغة اليونانية الدارجة حيث كان يردد الناس أن « العلم طيب وجميل » ، وأن « من يجيب إجابة طيبة فهو خير وجميل » .

ولكن هل يعنى ذلك أن أفلاطون كان يضمر هوية الفن والأخلاق ؟ يخيل إلينا أن العلاقة بينهما فى نظره كانت تشبه علاقة الرمز بما يرمز إليه ، أو علاقة المظهر بالحقيقة : فالجمال عنده لا يوجد إلا بقدر ما يعبر تعبيراً

رمزياً عن الخير ، وهذا التعبير عن الخير فى صورة الجمال ضرورى بالنسبة للنفوس التى لم تبلغ مستوى الكمال ، ولم تستطع بعد أن تدرك فكرة الخير فى صفائها وفى وحدتها . وكما أن الناس لا يدركون فكرة الروح إلا إذا رأوا مظاهرها فى الجسد ، فإنهم كذلك لا يستطيعون أن يدركوا الحقائق التى تعلو على الحس ، إلا فى مظاهرها الحسية ؛ ولذلك فهم لا يدركون الخير إلا عن طريق الجمال .

وهذه الفكرة نراها واضحة فى محاورة « فيلب » : « إذا كنا لانستطيع أن ندرك الخير فى معناه المجرد فلندركه تحت ثلاثة معان : معنى الجمال ، ومعنى التناسب ، ومعنى الحقيقة » ؛ وعلى ذلك ففكرة الخير هى التى تسيطر فى نظر أفلاطون على القيم الأخرى ، وهى التى توحد ، فى عقلنا ، بين ثالوث القيم الأساسية ، وهى الحق والخير والجمال .

وإذا كان الجمال يتخذ رمزاً للخير ، فإنه يصبح بعد ذلك عند أفلاطون تابعاً له ؛ إذ يقول فى « الجمهورية » : « ليس الجمال إلا أحد توابع الخير. وجمال الخير يجب أن يعلو فوق كل تعبير آخر ؛ لأن الخير هو الذى يولد العلم ويولد الحقيقة ، وهو لذلك أجمل منها جميعاً » . وفى مراتب المثل التى ليست حقائق العالم إلا صوراً لها ، يحتل مثال الخير مكان الصدارة ؛ فهو أول المثل . ويقاس ما تحمل المعانى الأخرى من حقيقة بنسبة قربها من هذه الفكرة الأخلاقية الأولى ، التى يصدر عنها كل شىء .

* * *

هذا التحليل لفكرة أفلاطون عن علاقة الفن بالأخلاق يبين لنا كيف تتدرج هذه الفكرة فى مراتب ثلاث : الوحدة ، ثم رمز الجمال للخير ، ثم خضوع الجمال للخير . وربما لا نكون على صواب إذا قلنا إن هنـــاك

تدرجاً حقيقياً فى هذه الفكرة ، وانتقالا منتظماً من حال إلى حال : فالحقيقة أن رأى أفلاطون يتأرجح بين هذه المراتب جميعاً ، وهو يمس إحداها مساً خفيفاً لينتقل إلى الأخرى . ويجب ألا نغفل فوق ذلك أسلوب أفلاطون وعباراته التهكمية التى تجعلنا دائماً نتساءل عن المعنى العميق الذى يهدف إليه .

وإذا تخطينا مجال الرأى النظرى إلى مجال التطبيق العملى ، فإن حيرتنا تزداد فى معرفة فكرة أفلاطون الحقيقية عن علاقة الجمال بالخير : فقد يكون ما كتبه فى « الجمهورية » أو فى « القوانين » عن منزلة الفن لا يعدو أن يكون تلميحاً خفياً لما ورد فى أقوال النقاد والفنانين فى عصره ، وقد يكون على العكس رأياً صريحاً لأفلاطون يعبر عن زهده وخشونته :

فقد اقترح أفلاطون فى « الجمهورية » أن الدولة المثالية يجب ألا تشجع المأساة (التراجيديا) ، أو الملاحم الشعرية ، وكل ما يسمح به من أنواع الشعر يجب ألا يتعدى الأناشيد التى تمجد الآلهة وتكرم عظماء الرجال . وليس هناك مكان فى المدينة المثالية لأمثال « هوميروس » ، ولو عاد « هوميروس » نفسه إلى الظهور لشكره أفلاطون بأدب ، ونحاه عن مهمته . ونلمح من خلال عباراته تفضيل المشرع « سولون » عليه ؛ لأن التشريع أقرب إلى الأخلاق من الشعر .

وفى « القوانين » يتحدث أفلاطون كذلك عن الموسيقى وعن الشعر بصيغة لا ندرى مقدار ما فيها من السخرية أو الجد :

فالفنان الذى يستحق هذا الاسم لا يصح أن يتلقى الإلهام من آلهة الجمال ، ولا يستمع لصوت العاطفة ، بل يجب أن يتلقاه من آلهة النظام

ويستمع لصوت الحكمة ، أى أن رسالة الفن يجب أن تكون أخلاقية تهدف إلى الإصلاح .

والشاعر يجب أن يبتعد عن كل مجال لا يخدم مصلحة الدولة .

والموسيقىّ يجب أن ينصرف عن كل موسيقى صرفة، أى عن الموسيقى التى تكتب للعزف بدون مصاحبة الصوت الإنسانى ؛ فهذا النوع من الموسيقى يعده أفلاطون وحشياً لا يليق إلا بالسوقة والشحاذين ، وطبقة رجال المسرح المنحلين (١) .

ويجب أن تجيز الدولة رسمياً ما يتداول من الأغانى ، وكل من تحدثه نفسه بابتداع أغنية جديدة لا تمر على الرقابة ، أو من يستخدم أسلوباً مخنثاً فى الأغانى يتهم بالمروق ، ويحاكم بمقتضى القوانين الصارمة : « حذار ! فالتجديد فى الموسيقى إفساد لكل شىء . وكما يقول « دامون » — وإنى أوافقه على ذلك — إن كل من يمس قواعد الموسيقى ، فإنه يهز فى الوقت نفسه القوانين الأساسية للدولة . يجب إذن أن ننظر إلى الموسيقى كما لو كانت حصناً من حصون الدولة » .

بمثل هذه العبارة التى لا ندرى مقدار ما فيها من جد أو سخرية يتحدث أفلاطون فى « القوانين » عن وظيفة الموسيقى فى الدولة . وأسلوبها ومعانيها تذكرنا بما ورد على لسان أستاذ الموسيقى « مسيو جوردان » فى رواية موليير المشهورة « البرجوازى المتحذلق Le Bougeois Gentilhomme » .

هذا هو ما يصل إلى الغلو فى إخضاع الفن لمثالية أخلاقية أو سياسية ؛

---

(١) لم يعش أفلاطون ليرى أن أرفع مراتب الفن هو ما تعبر عنه الموسيقى الصامته والقطع التصويرية «والسيمفونيات » الخالدة التى كتبها أمثال بيتهوفن ، وموزار ، وهايدن وغيرهم .

ومحاولة اتخاذه وسيلة لخدمة أغراض نفعية . وإذا كانت مثل هذه الأحكام التى نزلت بالفن من عليائه قد صدرت عن أفلاطون صاحب نظرية المثل ، فكم ينتظر الفن من محنة على يد مترمت واقعى ؟

أفلوطين

وساد المبدأ الأفلاطونى ، وأخذ الفلاسفة يطبقونه فى المجالات المختلفة للفن ، وخاصة بعد أن حذا « أفلوطين » حذو أفلاطون فيما يتصل بالعلاقة بين الفن والأخلاق : فقد أكد فى « التاسوعة الخامسة » أن « الخير سابق على الجمال وأعلى منه : فالخير لا يحتاج إلى الجمال على حين أن الجمال يحتاج إلى الخير ، والخير أقدم من الجمال لا باعتبار الزمن ، ولكن باعتبار مصادر الحقيقة ، كما أن له قوة أكبر لأنه لا يتقيد بحدود » .

وكان من أثر تطبيق هذا المبدأ ظهور بعض المحاولات لإخضاع الموسيقى للأخلاق ، وتكونت لذلك مدرسة وضعت الأسس النظرية للموسيقى الأخلاقية L'ethos musical (١) . وادعى أصحاب هذه المدرسة أنهم يستطيعون أن يوضحوا بدقة الصفات الخلقية لكل شكل من أشكال النغم ، ولكل درجة من درجات ارتفاع الصوت ، ولكل مسافة من مسافات السلم الموسيقى وهكذا . . .

وظل هذا الارتباط وثيقاً بين الفن والأخلاق طوال العصور الوسطى ، حيث كانت وظيفة الفن الأولى خدمة الكنيسة والمثل العليا للدين .

---

(١) نشأت فى العصر الحاضر حركة مماثلة أطلق عليها أصحابها اسم « التعبير الأخلاقى للموسيقى » L'expression morale de la musique.

عصر النهضة :

وفى عصر النهضة استمرت هذه الحركة قائمة ، وإن اصطبغت بعض الشىء بالصبغة المدنية على أثر حركة إحياء العلوم . وعاد الفن يستوحى مثله العليا من التراث الإغريقى الكلاسيكى : ولا أدل على هذا الارتباط بين الشعور الفنى ، والشعور الأخلاقى من هذه الفقرة التى يقول فيها « رونسار Ronsard » شاعر عصر النهضة فى فرنسا : « إن الذى يستمع إلى تأليف عذب لنغم تؤديه الآلات الموسيقية ، أو إلى عذوبة الصوت لإنسانى ولا يغتبط وتهتز مشاعره من قمة رأسه إلى أخمص قدمه ، فإنه إنسان ذو نفس ملتوية شريرة منحرفة ، ويجب أن يحترس الناس منه كما يحترسون من شخص لئيم الأصل » .

وفى العصر نفسه نجد أن « شكسبير » ينصح لنا بالحذر من الشخص الذى لا يشعر فى نفسه بموسيقى داخلية تضىء حنايا قلبه ، ولكنه لم يقل لنا : هل كانت هذه الموسيقى تنبعث من حرارة الإيمان أو من خلجات نفس لا تؤمن إلا بالفن ؟

وكان « مارتن لوثر » إمام البروتستنتية ينصح الشباب « بممارسة هذا الفن المقدس ، أى فن الموسيقى » ويعلن فى صراحة « أنه ما من شك فى أن الموسيقى تحتوى على بذور كل فضيلة » .

وعبر « ميكل أنجلو » أشهر فنانى عصر النهضة عن هذا المعنى فيما يتعلق بفن التصوير والنحت ، فذكر فى خطاب أرسله إلى صديقته « فيتوريا كولونا » : « إن التصوير الجيد يقرب المرء من الله ، ويجعله متحداً به .... ولذا فلا يكفى أن يكون المصور حاذقاً لفنه ، ملماً بدقائقه ، بل أعتقد أن

حياته يجب أن تكون مثالا للصفاء والطهارة، بحيث تقترب من حياة القديسين».
ولكن « ميكل أنجلو » لم يظل دائماً على هذا الرأى : فكم من مرة صرح
فيها بأن الفن يجب أن تكون له قيمة ذاتية ، وأن يطلب لذاته ، ولا يتعلق
بأى شىء آخر .

وفى أواخر القرن السادس عشر ، وأوائل القرن السابع عشر أخذ الفن ،
وخاصة الأدب يتجه نحو تحديد القواعد المثالية التى تقيد بها واحتذاها مجتمع
القرن السابع عشر ، وعبر « دورفيه d'Urfé » أحد أدباء ذلك العصر عن
هذا المثال فى قصته الرمزية « L'Astrée » . ومما ذكره عن القيم أن « الحب
الصادق ينبعث من فيض الفضيلة . وشعورنا بالجمال والخير شعور متحد ؛
لأن الشيء لا يكون جميلا بغير أن يعبر عن معنى الخير ، ولا يكون خيراً
بغير أن يكون جميلا. هذا هو ما تلقيناه عن أفلاطون فى محاورته المشهورة
« المأدبة » ، ولما كان الخير هو الله ، لأن الله وحده هو خير الكائنات ، ولما
كانت فكرة الله وحدة لا تتجزأ ، أضحت رغبتنا للجمال تستوجب رغبتنا
للخير ، ورغبتنا للخير ترغبنا فى القرب من الله » .

ومما يستحق التنويه أنه فى خلال الثورة الفرنسية ظهر من بين الفنانين
من تطوع للدعاية لفكرة أفلاطون التى أراد بها أن يكون الفن فى خدمة الدولة
وأن يسخر لرعاية مصالحها ومثلها العليا : ومن هؤلاء الرسام « دافيد »
الذى أعلن بأعلى صوته أمام مجلس الثورة (الكونفنسيون) أن « الفنون يجب
أن تتخذ وسيلة لتربية الشعب ، فإننا إذا عرضنا على الشعب صفات البطولة ،
والفضائل الوطنية عن طريق الفن ، فإن ذلك يشحذ همته ، ويولد فى نفسه
الانفعالات القوية التى تدفعه إلى طلب المجد ، وإلى التضحية فى سبيل الوطن »

ثم يختم « دافيد » خطابه بقوله : « إن الفنان يجب أن يكون فيلسوفاً » وهنا لا نشك فى أنه كان يحضر فى ذهنه صورة أفلاطون .

تعديل فكرة أفلاطون فى العصر الحديث

على أن أنصار أفلاطون فى العصر الحديث لم يظلوا مخلصين لفكرته إخلاص القدماء ، بل دفعهم التحليل إلى شى من التحوير الذى عدوه إكمالا لفكرة أستاذهم الأول : فقد ذكر أفلاطون أن الفن – لكى يكون أخلاقياً يجب ألا يصور إلا المعانى الخيرة ، وألا يضع أمام أعيننا إلا الأمثلة الطيبة ، ولكن أنصاره من المحدثين يضيفون إلى ذلك قولهم : إن الخير الذى يؤثر فى النفوس يجب أن يكون نشيطاً معبراً عن أفعال قوية ، وهذا النشاط يستوجب نوعاً من الكفاح ، كما أن الكفاح يفترض وجود خصم ، والخصم هنا هو الشر الذى قد يكمن فى نفوسنا وقد يكـــون خارجها : وعلى ذلك فلابراز فكرة الخير يجب أن يهتم أن الفن بتصوير الشر ، ويجب أن يعود الشر إلى مكانته فى التصوير الفنى أو الأدبى ، بل يتحتم أحياناً فى مواقف التصوير الفنى أن نترك الرذيلة تنتصر لتدلل بذلك على قوة الكفاح ووعورته ، ويكفى أن ينتصر الخير فى ضمير المتفرج أو القارىء ، فإن فى ذلك ما يحفظ القيمة الأخلاقية للعمل الفنى كاملة .

هذه الآراء أذاعها الذين انتصروا لرسالة الفن الأخلاقية ، واتخذوا أفلاطون إماماً لهم ، ولكنهم أرادوا أن تخرج هذه الرسالة من نطاق السلبية إلى الايجابية ، ومن السكون إلى الحركة .

إن أفلاطون لم يكن يريد من الشعر إلا دروساً ، ودروساً طيبة ، وكان يريد أن يقتصر الشعـــراء على التغنى بالمثل والمثل الرفيعة ، ولكن هؤلاء

الأنصار وجدوا أنه لا يكفى أن يتخذ الفن وسيلة لتربية النفوس ، بل يجب أن يعلمهم كذلك كيف ينهضون من كبوتهم . وكيف يتغلبون على قوى الشر ، إذا دفعهم سوء الحظ أحياناً إلى السقوط فى مهاوى الرذيلة . وعودة النفس المنحرفة إلى الطريق السوى ، ورجوعها إلى فكرة الخير والواجب فيهما جمال يفوق جمال الخير المجرد ، كما أنهما يتركان فى النفس أثراً عميقاً . إن النموذج المثالى الذى يرسمه أفلاطون للشعراء لا يحرك النفوس لأنه يعبر عن موقف هادىء ، يعبر عن الجمال الساكن أو إذا شئت فقل: الجمال البارد الذى يتمثل فى تمثال من الرخام .

وهكذا يرى الأنصار أنفسهم فى حل من إدخال بعض التعديل على موقف أستاذهم أفلاطون ؛ لكى يحسنوا إظهـــار ما للفن من رسالة فى خدمة الأخلاق .

بـــــــلزاك :

وهذه النظرة الأفلاطونية فى شكلها الجديد نجدها عند الكاتب القصصى الكبير « بلزاك » ، وقد عثر بين خطاباته على خطاب يحدد رسالة الفن الأخلاقية ، واستعان بهذا الخطاب المحامى الذى تولى الدفاع عن « بودلير » أثناء محاكمته على نشر ديوانه المشهور « أزهار الشر Les fleurs du mal »

ومما جاء فى هذا الخطاب : « إن الهدف الذى يهدف إليه كل كاتب هو الدعوة إلى اصلاح الأخلاق فى العصر الذى يعيش فيه . وإذا تخلى الكاتب عن هذا الهدف فإنه لا يصبح أكثر من « أداة لهو للشعب amuseur des gens ».

والآن هل لدى النقاد وسائل جديدة يشيرون بها على الكتاب الذين يتهمونهم باللاأخلاقية ؟

« إن وسيلتنا القديمة التى كنا نستخدمها وما زلنا نستخدمها هى : أن نبين موطن الداء ، ونشير إلى الجرح الذى يجب أن يلتئم . وكثير من الشخصيات الشريرة التى نصورها فى كتبنا هى ذلك الجرح : لتأمل ما كتب « دانتى » نر أن « الفردوس » تفوق « الجحيم » فى شعرها ، وفى فنها وفيما تبرز من مهارة الكاتب ، ومع ذلك فإن أحداً لا يقرأ « الفردوس » ، وتعلق الناس بقراءة « الجحيم » ، وشغفوا به فى جميع العصور . ياله من درس ! ماذا يقول النقاد فى ذلك ؟ وإن « فنلون Fénelon » لو لم يكتب قصته المشهورة « تلماك Télémaque » التى تعرض فيها بطله للمخاطر والشرور لم يكن اليوم ليرتفع عن مرتبة الكتاب المغمورين الذين لا يقرؤهم أحد :

إن المؤلفات العظيمة لا يكتب لها الخلود إلا بما تثيره من الانفعالات الجامحة . وليست الانفعالات الجامحة إلا نوعاً من التطرف ، وليس التطرف إلا ميلا نحو الشر . والكاتب يؤدى رسالته بأمانة ، ويكون ضميره مطمئناً إذا عالج فى مؤلفاته هذه العناصر الجوهرية لكل عمل فنى ، وهى عناصر الشر والرذيلة ، على أن يستخلص منها فى النهاية درساً بليغاً . وأنا لا أفهم أن يكون العمل الفنى ضد الأخلاق ، إلا إذا هاجم — عن قصد — القواعد التى يقوم عليها المجتمع ، أو حاول أن يبرر الرذيلة ، أو يهدم نظم الملكية ، والدين والعدالة .

« وإذا افترضنا أن عبقريا استطاع أن يحاول المستحيل ، ويخرج لنا تمثيلية كل أشخاصها من الفضلاء ، فإن هذه التمثيلية لا تثبت لأكثر من ليلتين على المسرح ! » .

وهكذا نرى أن المبدأ الذى يعلنه « بلزاك » فى هذا الخطاب ، والذى يحقق للأخلاق هيبتها عن طريق الفن ، يمكن تلخيصه فى هذه الكلمة : ضع أصبعك على الجرح ، ولكن لتعالجه .

العصر الرومانتيكى :

يمكن القول إذن : إن هذا التيار الذى يخضع الفن لغاية نفعية ، ويتجه به نحو غرض أخلاقى ، قد استمر عند كثيرين من كتاب العصر الرومانتيكى فى القرن التاسع عشر :

ففى مطلع الحركة الرومانتيكية تؤكد « مدام دى ستال » تؤكد أن « ما كان يحط من قيمة الفنون والآداب إبان عصر الملكية فى فرنسا هو تجردها عن كل غرض نفعى ؛ وأن كل جميل حتماً هو ما يجعل الانسان أحسن خلقاً ».

وجاء « فكتور هوجو » أكبر شعراء فرنسا فى العصر الرومانتيكى فصرح بأن « الفن للفن قد يكون جميلا ، ولكن الفن إذا كان فى خدمة التقدم ، فأنه لا شك أكثر جمالا » .

إذن لا نخطىء إذا قلنا إن الفكرة السائدة فى ذلك العصر بالنسبة للفن كانت تميل نحو تحقيق رسالة أخلاقية ، وتجعل منه عنصراً من عناصر التربية وعاملا من عوامل خدمة المجتمع . ولم يعارض هذا الاتجاه إلا أعداء الرومانتيكية من أنصار مدرسة « بارناس Parnasse » أمثال « ليكونت دى ليل » فهولاء قد جعلوا شعار مدرستهم « الفن للفن » . غير أن فحول كتاب العصر لم يستسلموا لهذه المعارضة بل حاربوها بشدة: فكتب ألكسندر دوماس الإبن : « إن الفن للفن عبارة تجمع بين كلمات خالية من كل معنى ،

وإن كل أدب لا يهدف إلى التحسين ، وإلى التعبير عن مبادىء أخلاقية ، وإلى وضع المثل العليا يمكن اعتباره أدباً هزيلا شاحباً ، أو إذا شئت فقل : إنه أدب ولد ميتاً » . وأضاف إلى ذلك : أنه « يتحدى من يستطيع أن يذكر له كاتباً خلد اسمه دون أن يهدف بقلمه إلى إعلاء القيم الانسانية » .

وقد تغير هذا الاتجاه قليلا حوالى منتصف القرن التاسع عشر : فبعد أن كان الفلاسفة ، ورجال الأدب يخضعون الفن للأخلاق بطريقة مباشرة أصبحوا يتوسلون لتأكيد هذه التبعية بوسائل وسيطة منها الدين ، ومنها المجتمع ، ومنها العلم .

ووساطة الدين ليست إلا مظهراً من بقايا الفكرة الميتافيزيقية القديمة ، التى كانت تقول بأن الحاسة الجمالية تعبير عن جمال الخالق » .

ويعد « فيكتور كوزان » من أنصار هذه الفكرة : فهو يخضع الفن للأخلاق ، لأن الاثنين يخضعان لله . وتتحدد هذه الفكرة عند « جوبير Joubert وعند الأب « لامنيه Lamennais » الذى يخرج من استدلال إلى آخر حتى يصل فى النهاية إلى القول بأن « الجمال المطلق لا يمكن أن يكون غير المسيح »(١) .

ونستطيع أن نعثر على الصيغة التفصيلية لهذه « الروحانية فى الفن » فى هذه العبارة التى وردت على لسان أحد النقاد : « ليس صحيحاً أن الفن يجب أن يتحمل رسالة التعليم الصريح للحقائق الخلقية والدينية ، ولكن إذا

---

(١) يقترب هذا المفهوم مما يجرى على ألسنة عامة المسلمين فى قولهم « ما جميل إلا سيدنا محمد ، وصلى على جمال النبى » .

كان الجمال، وهو ليس إلا أحد صور الحق ، يرفع الروح حتما إلى فكرة الخير أو الواجب ، وإذا كان الله يجمع فى ذاته كل حق ، وكل جمال وكل عدالة ، وجب أن نستنتج من ذلك أن الفن ، فى صورته الخالصة يعلمنا ضمنياً الأخلاق والدين » .

رسكين :

ويعد « رسكين Ruskin » ناقد الفن وعالم الاجتماع الإنجليزى من أكبر المتشيعين لإخضاع الفن للأخلاق عن طريق الدين ، إذ يؤكد أن « مظاهر الفن عند كل شعب مقياس لأخلاقه » ، وهو يرى أن الناقد الفنى الناجح هو من يقرأ ، مثله ، الإنجيل كل يوم لمدة أربع ساعات ، وذلك منذ سن الرابعة».

وليست الأعمال الفنية السابقة هى التى يجب أن يستوحيها الشعراء ورجال الأدب والفن ، بل يجب أن يستلهموا أفكارهم من قواعد الدين والأخلاق ، وهو يلخص كل مذهبه فى هذه العبارة الوجيزة : « الفن عبادة Art is adoration » .

ونحن حين نقرأ بعض آراء « رسكين » يخيل إلينا أنه يعتقد اعتقاداً جازماً فى تلك العبارة الساخرة التى يقال إنها وردت على لسان « بيتهوفن » حين سئل عن قوانين التواليف الموسيقية ، فقد أجاب على سائليه فى سخرية : « ليس هناك من قوانين للتواليف الموسيقية غير وصايا الله ووصايا الكنيسة » فوصايا الله بالنسبة لرسكين المتفانى فى العقيدة البروتستنتية تعد الدعامة الأساسية التى تقام عليها قواعد الفن وقواعد الأخلاق فى آن واحد .

والنتيجة المنطقية لهذا المذهب : هى التفاؤل المطلق فيما يتعلق بالقيمة

التهذيبية والأخلاقية للفن ، بل إن « تربية الذوق هى بالضرورة ، فى نظر رسكين ، تربية للخلق ، ومعرفة ما هو جميل وتمييزه ، هو الطريق الحقيقى ، بل هو الدرجة الأولى التى توصل إلى معرفة الأشياء الطيبة وتمييزها » ؛ وذلك لأن قوانين الجمال وما يبعثه الجمال من غبطة تشيع فى النفس ، ومن حياة البهجة والمرح ، كل ذلك يمثل فى عالم المادة صفات القداسة والخلود التى تتصف بها الفضيلة فى عالم المعنويات ، والتى تتصف بها العبادة فى عالم الروح .

وقد رجع « رسكين » إلى تاريخ الفن ليؤكد هذه الحقيقة . ونستطيع أن نقول : إن الفكرة الأساسية فى كتابه « المصابيح السبعة » ترمى إلى تأكيد أن الصفات الخلقية العليا هى القوى السحرية التى أنتجت روائع فن الهندسة والنحت ؛ كما أن كتابه « أحجار فينسيا » لا يهدف من بدايته إلى نهايته إلا لبيان أن الفن القوطى فى العمارة ، ذلك الفن الذى امتازت به مبانى فينسيا فى العصور الوسطى ، لم يكن إلا تعبيراً صادقاً عن الروح الوطنية ، وعن الفضائل التى سادت حياة الأسرة ؛ على حين أن إنتاج عصر النهضة كان يحمل بوضوح طابع التحرر من النزعة الوطنية ، والميل إلى حياة الفسق ، كما دارت مؤلفاته السابقة حول محور واحد ؛ وهو إثبات أن فن العمارة الذى يمتاز بالروعة ويكتب له الخلود ، هو ذلك الفن الذى يخدم فى جوهره فكرة دينية ، والذى يبرزه إلى حيز الوجود شعب مؤمن لا شعب فاسق ، شعب مخلص للحقائق الواضحة التى أنزلها الله الذى لا إله غيره .

وقد أدى هذا الاقتناع الذى شاع فى كتابات « رسكين » إلى نتيجتين أساسيتين :

الأولى : أن أحكامه على الأعمال الفنية تضع فى المقام الأول العناصر الأخلاقية والنفسية ، ثم تأتى بعد ذلك العناصر الفنية البحته ، كدقة التعبير ، وتوافق الألوان ، وحسن الصنعة ، فهمه قبل كل شيء أن تكون « تعبيرات الوجه هادئة لا تنم عن خبث أو ألم نفسانى » ، وأن تشيع « الطمأنينة فى حركات الأشخاص وسكناتهم » ، ثم يأتى بعد ذلك « الإعجاب بجمال الصنعة ، ومهارة الرسام ، وفهمه لدقائق فنه » .

والنتيجة الأخرى — وهى وثيقة الصلة بالأولى — أن أحكام «رسكين» على الفنانين وتقديره لهم تخالف بل تناقض تماماً ما اصطلحت عليه الأجيال المتتابعة فى جميع العصور : فقد حكم على « ميكل أنجـلو » وعلى « رافاييل » بالسقوط ؛ لأنهما قد وضعا الاعتبارات الخلقية فى مرتبة ثانوية . وأغفل تقدير جزء كبير من تراث الإنسانية الفنى لهذا السبب نفسه : فما يستحق أن يلتفت إليه من الفن الإغريقى ، فى نظره هو ما ينحصر بين عصر « هوميروس » وموقعة « ماراثون » . وفى هذا الحكم ما يجعل « البارثنون الخالد » ، وأعمال « فيدياس » وغيره من العباقرة فى مرتبة ثانوية . والفن القوطى لا يستحق الإعجاب ، فى نظره إلا فى الفترة التى بين حكم الملك « كلوفيس » وحكم لويس التاسع « سان لويس » : ومعنى ذلك إهمال بل إسقـــاط بدائع الفن القوطى المعروف باسم « الفن القوطى المتوهج flamboyant »،وإسقاط جزء كبير من « الكاتدرائيات العظيمة » لا لسبب إلا لأن تشييدها بدأ فى « العصر الفاضل » الذى احتفظ به « رسكين » دون غيره ، ولكنها لم تتم إلا بعد انقضاء هذا العصر ، وفى ذلك ما يكفى القضاء على قيمتها الفنيـــة .

أما فن التصوير الذى اشتهر به مصورو إيطاليا الفطاحل قبيل عصر النهضة ، فإن « رسكين » يرى أنه قد أخذ فى الاضمحلال والتدهور بعد « بروجين Le Pérugin » و« بوتيشلى Botticelli » : ومعنى ذلك أن التدهور قد بدأ بأعمال « ليوناردو دافنشى » و« رافاييل » و« ميكل أنجلو » ، و « تيسيان le Titien » و « فيرونيزى Véronèse » وغيرهم من كبار أساتذة الفن الكلاسيكى . إن فى فن هؤلاء الأساتذة كما يقول «رسكين» ، ما يبعث على الاعجاب حقاً ، ولكن كيف يمكن « أن نغتفر لهم هذا السم الذى أخذ يسرى فى الفن حين أغفلوا الروح وأعلوا قيمة الجسد ؟ » وكيف يمكن أن « نغتفر لهم هذا التحول نحو المادية الذى بدأ فى عصر النهضة ، وأخذ ينمو حتى طغى على كل شىء فى عصرنا الحاضر ؟ وهكذا انتهى الأمر بالفنانين المحدثين إلى أنهم أصبحوا حاذقين لفنهم من ناحيـة الصنعة . . . مهملين لواجبهم من ناحية الحرص على المعانى الخلقية . . . فلا مناص من الحكم عليهم بالسقوط » .

* * *

والآن بعد هذا العرض لآراء بعض الفلاسفة والكتاب والناقدين الذين تكلموا عن علاقة الفن بالأخلاق ، نستطيع أن نتبين أن الاتجـاه الذى أراد إخضاع الفن للقيم الأخلاقية قد ظهر فى جميع العصور تقريباً وإن اختلف طابعه من حيث القوة والضعف ، ومن حيث الحجج التى يستند إليها فى إثبات دعواه .

ونستطيع أن نتبين كذلك ، من خلال هذا العرض أن مطلب الاتحاد بين معانى الفن والجمال من ناحيـة ، والأخلاق العامة والخاصة — من

ناحية أخرى – مطلب عسير ، وأنه قد يؤدى أحياناً إلى تضحية الأسس الفنية الحقيقية فى سبيل إعلاء القيمة الأخلاقية ، وإلى إعادة النظر فى الأحكام التى تقررت ، واصطلح عليها بالنسبة لجميع العصور .

ومن الطبيعى أن هذا الاتجاه ، الذى بدأ قوياً منذ عصر أفلاطون ، أخذ يصطدم منذ ظهوره باتجاهات أخرى معارضة ، وأن هذه الاتجاهات قد لقيت ، هى الأخرى ، حظوظاً متفاوتة من النجاح أو الفشل .

ولم نشأ فى هذا البحث أن نتعرض لذكر هذه الاتجاهات المعارضة ، للحرص على وحدة البحث ، ولكى نستطيع أن نبرز الاتجاه الأخلاقى فى تسلسله الزمنى . ونرجو أن نتمكن من عرض الآراء الأخرى حول هذا الموضوع فى فرصة أخرى .

الفصل الخامس

الأسس الإنسانية للحضارة العربية

الفصل الخامس

الأسس الانسانية للحضارة العربية(١)

تعتبر الحضارة العربية إحدى الحضارات الكبرى التى ظهرت فى تاريخ البشرية ، بل أن هناك فريقاً من العلماء يؤكدون أنها أطول الحضارات العالمية عمراً وأعظمها أثراً فى المدنية الحديثة . إذ سيطرت هذه الحضارة على الفكر الأوروبى طوال القرون الوسطى ، وذلك حين أحيا العرب التراث الفلسفى والعلمى لليونان ، ثم نشروه فى قالب جديد بعد أن صهروه فى بوتقة عبقريتهم الفذة ، وأضافوا إليه إضافات جديدة تنم على ملكاتهم الفكرية الخلاقـة .

وقد كان العرب يشتغلون بالفلسفة والعلم ويؤسسون أعظم الحضارات فى الوقت الذى كانت أوربا يخيم عليها الظـــلام والجهـــل . ويصور هذه الحقيقة أبلغ تصوير الأستاذ « فيليب حتى » ، فى كتابه « موجز لتاريخ العرب » ، إذ يقول : « إن مفكرى العرب كانوا يدرسون أرسطو ويكتبون الشروح على فلسفته ، فى الوقت الذى كان فيه الامبراطور

---

(١) ألقى هذا البحث فى افتتاح الموسم الثقافى الثالث لجامعة بيروت العربية ، فى العام الجامعى ١٩٦٢ — ١٩٦٣ .

شارلمان ورجال بلاطه لا يعرفون كيف يكتبون أسماءهم . وفى الوقت الذى كانت فيه « قرطبة » ، مركز حضارة الاندلس تزهو بمكتباتها السبع عشرة المليئة بالكتب والمؤلفات العلمية ، وكان علماؤها وكبراؤها يقضون أوقات فراغهم فى حمامات فاخرة — فى ذلك الوقت كان أساتذة جامعة أكسفورد يعتبرون غسل الجسم من أكبر الأخطار التى تهدد حياة الإنسان » .

ومن العجيب أن هذه الحضارة العربية قد اتسمت بسمة متجانسة بالرغم من أنها حضارة لم ينفرد بتكوينها أهل بقعة بعينها ، وإنما اشتركت فى تكوينها المجموعة العربية التى انصبت فى قالب واحد ، وجمعتها مشاعر واحدة ، وآمال واحدة ظلت على الدهر نبراساً يستضىء به الناس ، سواء أعاش العرب دولة موحدة ، أم دولا فرقتها أحداث التاريخ .

ولا يمكن تحديد العرب على وجه الضبط بالإسلام ، وذلك لأسباب منها أن امتداد الإسلام تجاوز العالم العربى بكثير ، فإذا كان العرب يبلغ تعدادهم حوالى ٨٠ مليوناً ، فإن المسلمين فى أنحاء الأرض يبلغ تعدادهم حوالى ٢٨٠ مليوناً ينتمون إلى أجناس مختلفة ، ومنها كذلك أن الشعوب العربيـــة فيها عدد كبير من المسيحيـين وسواهم من العـــرب غير المسلمين .

على أنه يمكن القول إن إنتشار الإسلام ذلك الانتشار السريع الذى لا مثيل له فى التاريخ هو الذى أوجد الدولة العربية التاريخية ، وطبعهـــا كلها إلى يومنـــا هذا بطابعـه وروح حضارته بمؤازرة اللغة العربية وبقدرته العجيبة على تقبل الثقافات الأجنبية . فلم يكد يمضى على وفاة

الرسول مائة عام حتى كان المسلمون يسيطرون على إمبراطورية أكثر اتساعاً من امبراطورية روما فى أوج عظمتها . إذ كانت هذه الامبراطورية تمتد من خليج بسكاى فى الغرب إلى الهند وحدود الصين شرقا . ومن بحر آرال فى الشمال إلى إفريقيا الاستوائية فى الجنوب . وهذه الفتوح كلها يعترف المنصفون من المؤرخين الغربيين بأن الأساس الأول والأعظم فيها لم يكن هو الحرب . فهم يقولون بصريح العبارة إن المعارك الإسلامية الكبيرة كانت نادرة جداً . وإن أكثر ما تم من الفتح الإسلامى إنما كان بفضل التجارة . والدعوة السلمية . والإقناع الحكيم . والقدوة الحسنة .

وليس بالمرء حاجة إلى أن يكون فيلسوفاً عميق الفكرة . بعيد المقدمات لكى يستنتج من هذه الظاهرة العجيبة ، وهى ظاهرة الانتشار السريع للحضارة العربية ، أنها لابد أن تكون قد حوت من عناصر الحق والخير والجمال كل ما تتطلبه الفطر السليمة ، على اختلاف مشاربها وأساليبها فى الحياة ، وأنها لابد محققة لكل ما تطمح إليه الأمم والشعوب من أسباب القوة والرغد . إن فى سرعة انتشار هذه الحضارة فى عالم يبلغ خمس الكتلة البشرية على الأقل . وبين أمم مختلفة فى ألسنتها وألوانها ونزعاتها وطبيعة أرضها وطبيعة جوها وأسلوب حياتها . وإن فى قابليتها لزيادة الانتشار على الدوام كلما رفعت الحواجز المصطنعة من طريقها . — إن فى ذلك كله لآية بينة على مبلغ ما فى طبيعة هذه الحضارة من إشباع لحاجات العقول والقلوب ، وتوفية لمطالب الأفراد والجماعات . ومجاوبة للفطرة الإنسانية العميقة .

وكان العرب فى انتشارهم ينشرون دينهم ولغتهم . بل إن ثقافتهم

ونموذج حياتهم كانا يطغيان على الحضارات الأخرى التى سبقت حضارتهم كحضارة اليونان والرومان والفرس . وازدهرت الحضارة العربية فى الأندلس مدة ثمانية قرون ، لم يشهد التاريخ فترة مثلها حضارة وازدهاراً. وإذا كان العرب قد فارقوها ملكاً وحكماً فإنهم لم يفارقوها أثراً ورسماً.

وتتصل جذور التراث الحضارى العربى بنظامين متباينين من نظم المعيشة : التقاليد البدوية ، وحضارة مجتمع ثابت قديم .

فمن حياة البدو أخذ العربى مجموعة من الصفات ذات قيمة انسانية عظيمة : حبه للحرية ، وشعوره بالمساواة ، واعتماده الوثيق على نفسه مع مسارعته لإغاثة الملهوف . ونتج عن هذه الصفات احترام النفس ، والمحافظة على الكرامة ، وتلك المهابة ، وذلك الاتزان اللذان أعجب بهما من اتصل بالعرب من الأقوام الأخرى . وما السهولة والرقة اللتان بهما يستقبل العربى من يراهم لأول مرة ، ويخاطب بهما الناس أياً كان مقامهم سوى المظهر الطبيعى لثقته بنفسه وشعوره بأن الناس جميعاً متساوون . والبداوة فى الواقع أصل العروبة وأصل الحضر : فيها الذوق السليم ، وفيها اللغة النقية ، وفيها تلك الصفات التى يتميز بها البدوى ، صفة الكرم رغم الفقر والحاجة ،وصفة البذل والعطاء ، ولو كان بذل النفس ، وصفة النخوة والشهامة . هذه الصفات الكثيرة التى تتميز بها حياة البداوة على بساطتها ، هى المنبع ومصـــدر الإلهـام الذى نستمد منه أصول سلوكنا الإنسانى .

والسلطة فى حياة البادية ترتكز على النفوذ المعنوى الذى يتمتع به شيوخ القبيلة . وهم يمارسونها لا بالتدابير القسرية ، بل بالإقناع والدعوة إلى

احترام العرف . ومن هنا برزت الأهمية التقليدية لموهبة الكلام والقدرة على التأثير فى نفوس السامعين وإقناعهم ، فاشتهـر العرب بالخطابة والشعر وتفوقوا فيها .

ولقد حاول الاستعمار أن يطمس هذه المعانى من نفوس أبناء العرب من أجل أن ينسيهم حقيقة ماضيهم . وعمد بعض المؤرخين الأجانب ، لأغراض سياسية ، أن يتخذوا من بداوة آبائنا العرب سبيلا إلى الطعن فى صفاتهم القوميـة ، ففسروا البـداوة بأنهـا الهمجيـة التى تجلت فى صفات القبائل الأسيوية التى حطت على أوربا وخربت الحضـارة الرومانية إبان القرن الخامس للميلاد . وحاولوا أن يجدوا نوعا من الرابطة أو التشابه بين بداوة العرب وهمجية الهون والوندال والقوط . وكان غرضهم من ذلك الحط من صفات العرب تنفيراً لأهل الغـرب منهم ، كما أرادوا أن يمسخوا حقائق التاريخ لتحقيق المرامى السياسية البعيدة التى كانت تهدف إلى إبعاد العرب عن أصولهم الثقافية أولا ثم إخضاعهم بعد ذلك لثقافة الغرب وسيطرته الاستعمارية . ولكن بداوة العرب لم تكن بالصورة التى صورها المؤرخون المغرضون . فمن المعروف أن الهمج الذين خربوا الحضارة لم يكن لهم تقاليد ، ولم يعرفوا غير حمل السيف للنهب والسلب . أما العرب فقد كان لهم آداب من شعر وخطابة وبلاغة أصبحت مضرب الأمثال ، وكانت لهم تقاليد الفروسية التى نقلتها عنهم أوربا . ولم يلبث العرب بعد أن فتحوا دنيا الحضارة حتى أقاموا أعظم الآثار البنائية كمسجد قرطبة ، وقصر الحمراء ، وقصور بغداد ، ومعاهد العلم كالجامع الأزهر والزيتونة بشمال افريقيا ، وحملوا

مشعل الحضارة وحدهم ما ينيف على ستة قرون . فهم الذين عملوا فى الواقع على تراجع الهمجية التى انتشرت فى أوربا إذ كانت غزوات أهل الشمال قد هزتها هزاً عنيفاً .

وإلى جانب هذه الأصول البدوية للثقافة ، نمت فى الجزيرة العربيـة مدنية متحضرة قبل الإسلام بمئات السنين . وكان مقر هذه المدنية الركن الجنوبى من الجزيرة حيث ازدهرت مدة ألفى سنة من حوالى ١٥٠٠ ق.م. إلى عام ٥٠٠ ب.م. ومن أشهر الحضارات التى ازدهرت فى ذلك الحين حضارة مملكة سبأ . ويستدل من السدود التى بنيت لحصر المياه والشبكات الواسعة التى أنشئت لتأمين الرى على أن هؤلاء القوم كانوا على علم واسع بالهنـــدسة .

وفى أوائل القرن السابع بعد الميلاد بدت طلائع ثورة اجتماعية جديدة ، حمل لواءها محمـــــد النبى العربى . وباعتناق الإسلام تولد بين العرب شعور بالتضامن سما على المنازعات القبلية والعصبيات العشائرية . وكان من نتاج ذلك مولد الأمة العربيـة التى منحها الدين الجديد هدفاً إنسانياً سامياً . فتفتحت مواهب العرب ، وانطلقت قواهم المكبوتة من عقالها ، ووجدت حيويتهم الحبيسة منذ قرون منفذاً لها فى أداء رسالة رفعت الأمة العربية إلى مقام الخلود ، ودفعت الإنسانية خطوة كبيرة إلى الأمام .

وتوطدت دعائم المجتمع العربى على أسس إنسانية قوامها المساواة والعدالة . فلم يجعـل فروقاً بين الأسود والأبيض ، أو الغنى والفقير ، أو السيد والعبد . وكان هذا أكبر عامل على اتحاد جميع الشعوب التى انضمت تحت لواء العرب على اختلاف أجناسها وألوانها . ونتج عن هذا الاتحاد فى

الفكر والعاطفة تحطيم الحواجز التي كانت تحول دون ظهور الكفاءات، وأصبحت فرص التقدم مهيأة أمام كل إنسان بعد أن كانت وقفاً على طبقة محظوظة . فأصبح للحياة معنى ، وبرز الشعور بالكرامة ، وبالقيمة الإنسانية . وقد أكد هذه الحقيقة الأستاذ هاريسون فى كتابه « العرب فى وطنهم The Arab at Home » ، إذ يقول « فحيث حلت حضارة العرب تأكدت قيمة الفرد ، ونهض النـاس معتزين بكرامة لا تقهر » .

كذلك فإن من أهم الأسس الإنسانية للحضارة العربية ظاهرتين لم يسع المحققين من علماء أوروبا إلا الاعتراف بها والتنويه بشأنها : فأما الظاهرة الأولى فهى ظاهرة الأخوة التى تسمو على كل الفوارق العنصرية ، وتمحو كل الحواجز الاقليمية وإن اختلفت إدارتها ورياستها العليا . فلقد أتى على العالم العربى حين من الدهر ، فى مدى القرنين الرابع والخامس من الهجرة (العاشر والحادى عشر الميلاديين) ، كان يتولى الخلافة فيه ثلاثة خلفاء فى وقت واحد : خليفة عباسى فى العراق ، وخليفة أموى فى الأندلس ، وخليفة فاطمى فى مصر . ومع ذلك كان المواطن العربى الذى يتنقل فى سفره من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، فى امتداد يقطعه الراكب فى عشرة أشهر على الأقل — كان لا يجد حيثما حل إلا أخوة ، ولا يشعر حيثما حل إلا بأنه فى قلب وطنه .

أما الظاهرة الثانية فهى ظاهرة التسامح بإزاء الأديان الأخرى : فمع أن الرابطة التى تجمع بين هذا العديد من الشعوب كانت دينية ، ثم لغوية ، إلا أن هذا المجتمع كان يؤمن لأتباع الديانات الأخرى مكاناً معترفاً به داخل

إطار الوحدة الكبرى . وكان هذا التسامح العربى على نقيض ما انطوى عليه الحكم البيزنطى من تعصب طائفى ، وهو أحد العوامل الرئيسية التى مهدت السبيل أمام التوسع العربى وساعدت على الاسراع فيه . ولقد حاول المؤرخ الألمانى « كريمر Kremer » (١) أن يحلل طبيعة هذا التسامح ويتعرف أسبابه . فنفى نفياً قاطعاً أن تكون له بواعث سياسية ، وأن يكون هدفه فى نظر أولى الأمر هو تسكين قلوب الرعايا غير المسلمين حتى لا يثوروا على الحكم . قال « كريمر » : «كلا . فإن هذه الفضيلة لم تكن خاصة بالخلفاء والرؤساء وحدهم بل كانت سارية فى الشعب عامة ، ثم إنها لم تقتصر على عصر المسلمين الأوائل فحسب ، بل شملت سائر العصور» . وينتهى المؤرخ من تحليله إلى هذه النتيجة : وهى أن من الأسس الوطيدة التى أرسلت أركانها الحضارة العربية الفصل فصلا تاماً بين العقيدة التى يجب احترام حريتها عند الآخرين ، وبين المصالح الدنيوية التى تعتمد على الكفاية والأمانة ، والتى لا تميز بين دين ودين فى سبيل التعاون لتحقيق المثل العليا الانسانية .

ولن يفوتنا أن نعد من بين هؤلاء المؤرخين المنصفين الأستاذ الفرنسى « جوتييه » . فقد خصص فى كتابه « أخلاق المسلمين وعوائدهم » (٢) فقرات طويلة قارن فيها مقارنة رائعة بين هذا التسامح الدينى عند المسلمين ، وبين ما عند المسيحيين الغربيين من تعصب عنيف توارثوه خلفاً عن سلف . ويقول

---

(١) وذلك فى كتابه « حضارة الشرق فى عهد الخلفاء »

Kulturgeschichte des Orients den Chalifen

(٢) Gautier : Moeurs et Coutumes des Musulmans,

جوتييه إن الحروب الدينية نشبت فى أوربا لمدة ثلاثين عاماً ؛ فلما استنفدت هذه الحروب جهود الأطراف المتنازعة ، وأرادوا أن تضع الحرب أوزارها لم تطوع لهم أنفسهم قبول فكرة التسامح الدينى فيما بينهم ، بل فضلوا أن تقسم المسيحية قسمين متناكرين ، ليس بينها تعايش سلمى فى دولة واحدة ؛ بل لكل دولة دينها . بحيث لا يعيش فى كل أمة إلا مذهب واحد . ثم يقول المؤلف . « . فأين هذا مما نشاهده فى داخل بلاد الإسلام قديماً وحديثاً ، حيث يحتضن الإسلام دائماً بين جناحيه من المحيط الهادى إلى المحيط الأطلسى طوائف من غير المسلمين ، يهوداً ونصارى ومجوساً ، وطوائف من المسلمين المبتدعين ، شيعة وخوارج وإباضية . ولم يفكر العرب ولا المسلمون يوما ما ، حتى فى أشد أوقات حميتهم الدينية ، أن يطفئوا بالدم دينا منافساً لدينهم . . . إنه مهما تكن الأسباب والبواعث على هذا التسامح الدينى عند المسلمين ، فإنها فضيلة تستحق كل إعجاب وتقدير » .

وأتوقع ما قد يجول بذهن القارىء من اعتراض على هذه القاعدة العامة بالأمثلة المشاهدة فى البلاد التى ابتليت بالاستعمار حيث كان المسلمون فى الجزائر وغيرها يمقتون المسيحيين جميعـاً ، فرنسيين كانوا أم انجليز أم غيرهم . ولدفع هذا الاعتراض أقول : إنهم لا يمقتون فيهم مسيحيتهم ، وإنما يمقتون أوربيتهم ، وذلك لأن أوروبا منذ قرن أو يزيد أصبحت خطراً يهدد القيم الانسانية الأصيلة ، والمثل العليا التى تنادى بحق الشعوب فى الحرية والحياة الكريمة . فالأوروبى عندهم رمز للتدخل الذى يجـرح كبرياؤهم ، ويحطم استقلالهم ، ويفسد أسلوب معيشتهم .

وقد قيل أيضاً إن العرب قد اعتزوا بعصبيتهم . وإذا كان هذا

صحيحاً إلا أنهم مع ذلك لم يعرفوا التعصب . وشتان بين العصبية والتعصب. فلم يعرف العرب التعصب كما عرفه غيرهم من الأمم : وإنما امتازوا برحابة إنسانية رائعة ، وضمير هو أقرب الضمائر إلى ضمير الإنسان . والإنسان إنما يتميز عن الحيوان بضميره قبل أن يتميز بغريزته أو حتى بعقله . فالغريزة أمر مشترك بين الإنسان والحيوانات جميعاً ، والعقل يشارك بعض الحيوان الإنسان فيه ولو بأقدار قليلة أو متفاوتة . أما الضمير فينفرد به الإنسان .

هذا الضمير الذى عرفه سكان المشرق العربى منذ قديم : هو الذى هداهم إلى أن يعرفوا الله ، وهو الذى نظم سلوكهم بحيث يعرفون غيرهم من الأمم وبحيث يقدرون ما لدى غيرهم من الأمم من رأى أو فكر أو حضارة ، وبحيث تقوم الصلة بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس من السلوك الذى يمليه الضمير والذى يحاسب عليه الضمير .

عرفنا نحن العرب ، أننا جزء من الانسانية جمعاء ، وأننا نتوسط العالم، ونتوسط الشعوب ، وأننا نخالط الناس فى كل مكان . . . وأننا نعطى الناس كما نأخذ عن الناس . وفى الحالات التى شذ فيها عنصر من العناصر التى تقطن هذا المشرق العربى عن هذا الطابع ، أصبح هذا العنصر منبوذاً : ونعنى به طائفة اليهود . فطائفة اليهود شذت عما تقضى به طبيعة سكان هذا الإقليم من أنهم جزء من العالم يعيشون لأنفسهم ولغيرهم ، ويعيشون بأنفسهم وبغيرهم ، وتقوم صلات التبادل بينهم وبين غيرهم على أساس من العدل والانصاف والمحبة . فأما اليهود فقد انطووا على أنفسهم بل تنكروا فى كثير من الأحيان لرسلهم أنفسهم . وترتب على هذا أن الديانة اليهودية لم تنتشر

فى الأرض ، وإنما الذى انتشر أو الذين انتشروا هم اليهود . وفرق بين أن ينتشر الناس وبين أن تنتشر آفكارهم وعقائدهم .

ولنقارن بين هذا وبين ما حدث عندما جاءت المسيحية ، وعندما جاء بعدها الإسلام ، جاءت المسيحية فأدرك سكان المشرق العربى أنها دين من عند الله ، وأنها تقـــوم على أساس المحبـــة ، ولذلك انطلقوا بها شرقا وغرباً ، فانتشرت المسيحية . ثم جاء الإسلام ديناً سمحاً توسع فيما ظهر من المسيحية الأولى ، وقام على أساس الآخاء بين الناس جميعاً ، وعلى أساس المساواة بين الناس جميعاً ، وعلى أساس التسامح ، وانتشر الإسلام شرقاً وغرباً .

ولم يقتصر المجتمع العربى الإسلامى على نشر العدل والمساواة والتسامح ، بل تعدى ذلك إلى الإقرار بفوائد الاختلاف داخل نطاق الاطار العام . وكان يرحب باختلاف الآراء والأفكار ويشجع الذكاء ويستفيد منـه أيا كان مصدره . وعمد أهل الذمة (وهم أصحاب العقـائد الأخرى أو الجنسيات الأخرى الذين اندمجوا فى المجتمع العربى) إلى المساهمة فى إغناء الثقافة المشتركة ، إذ كان تاريخهم يؤهلهم للقيـام بدور حملة تراث حوض البحر الأبيض المتوسط .

انتشار الحضارة العربيـة :

وانتشرت الحضارة العربية لأنها كانت — كما قدمنا — تدعو إلى الإنسانية . انتشرت إلى قلب آسيا ، إلى أرض المغول . وانتشر الإسلام إلى إندونيسيا عن طريق البحر أى عن طريق التجـــارة . كما انتشرت الحضارة العربية فى أرض السودان . ومن شمال أفريقيا انتقلت إلى أرض

السنغال . انتشرت هذه الحضارة لأن الذين حملوا لواء الثقافة العربية والاسلامية كانوا يمثلون الإنسانية ، ويمثلون الضمير الإنسانى .

لقد كنا نحن العرب نعتز بحضارتنا ، وكنا فى الوقت ذاته نعرف لغير حضارتنا من الحضارات قيمتها . وهذه الصفة انفردنا بها بين الأمم والشعوب . أما الحضارات الأخرى فكانت تنطوى على نفسها ، أو كانت تزدرى حضارات الآخرين فى كثير من الأحيان : فالصين كانت لها حضارة ولكنها بقيت للصين على مر العصور . وكانت للهند حضارة ، ولكنها اختلطت حتى أصبحت الهند مستودعاً لسلسلة من الحضارات المتعاقبة والمتعاصرة فى آن واحد ، كاد معها طابع الحضارة الهندية أن يزول . فالهنود اليوم لا يتفاهمون بلغة واحدة ، وإذا أراد هندى جنوبى أن يتفاهم مع هندى شمالى فكثيراً ما يستخدمان لغة غريبة عن الإثنين كاللغة الانجليزية . وكانت للفرس حضارة ولكنها بقيت ضيقة النطاق تكاد تقتصر من حيث اللغة على أرض الفرس نفسها . وكانت لليونان حضارة ولكنها ماتت على مر الزمن ولم تبق ولم تستمر . وكانت للروم حضارة ، ولكنها حضارة من جانب واحد تمثلت على الخصوص فى نواحى الإدارة أو نواحى التشريع أو فى بعض النواحى المادية كمد الطرق .

فأما العرب فحضارتهم عريقة ، وحضارتهم فى الوقت ذاته مستمرة ، وباقية على الزمن . ولغتنا العربية لغة بقيت حوالى خمسة عشر أو ستة عشر قرنا لغة حية . فنحن اليوم لا نزال نقرأ الشعر الجاهلى ونتذوقه ، فى حين أن الانجليزى أو الفرنسى إذا قرأ شعراً مضت عليه عدة قرون فإنه لا يكاد يفهم منه حرفاً واحداً ، وإن فهم شيئاً فإنه لا يتذوقه . أما

لغتنا فقد احتفظت بحيوية عجيبة ، هى قديمة ، وهى مستمرة ومتطورة مع الزمن . وسر احتفاظها بحيويتها أنها لغة القرآن .

فاللغة العربية تعتبر مقوماً أساسياً من مقومات الوحدة والترابط فى العالم العربى » ولذلك يجب أن نتمسك بها فى ثقافتنا ونعمل بكل الوسائل على التقريب بين اللغة الفصحى واللهجات العامية المحلية . وإن من يدعو إلى تشجيع العامية والكتابة بها ، وإهمال اللغة العربية ، فإنه يدعو ، فى الواقع إلى إزالة عامل من أهم العوامل التى تبرز وحدتنا وتيسر سبل الاتصال الثقافى بين شعوب الأمة العربية .

أصالة الحضارة العربية :

وقد ادعى المغرضون من الكتاب الأجانب أن الحضارة العربية ما هى إلا حضارة ناقلة لم تفعل أكثر من نقل علوم اليونان . وهذا الادعاء أبعد ما يكون عن الحقيقة ، فالإضافات التى أضافها العرب إلى علوم اليونان ، ومعالم الحضارة التى ابتكروها مع حفظهم لروح البحث العلمى فى عصر عرفته أوربا بعصر الظلام . كل ذلك إنما يضفى على الحضارة العربية صفة الأصالة والخلق والإبداع .

ولم تصل هذه الحضارة إلى ما وصلت إليه من ازدهار إلا بفضل تقديس العلم وتشريف العلماء . حتى لقد ذهب الناس فى ذلك الزمان إلى القول بأن الكتابة أشرف المراتب بعد الخلافة . وترتب على ذلك أن إشعاع الحركة الفكرية عم العالم المتحضر فى ذلك الوقت . وكان الخلفاء يدفعون فى الكتاب وزنه ذهباً . وبينما حاول شارلمان أن يوقظ أذواق

الناس ويوجهها نحو العلم والأدب بدون جدوى : كان خلفاء بنى العباس يجمعون حولهم أكثر الرجال ثقافة وعلماً من جميع الأقاليم ، وعملوا على ترجمة أعظم المؤلفات ، وجمعوا مكتبات غنية ذاخرة . ويقال إن « الحكم » الأموى فى قرطبة كان يمتلك مكتبة تحوى أكثر من أربعمائة ألف مجلد ، على حين أن ملك فرنسا « شارل الخامس » الذى كان يلقب بالحكيم « Le Sage » لم يستطع بعد ذلك بأربعة قرون أن يجمع أكثر من ألف كتاب.

ولم يقتصر العرب على حفظ كنوز المعارف السابقة بل أضافوا إليها وفتحوا طرقاً جديدة نحو دراسة الطبيعة . وكما يقول « جورج سارتون » فى كتابه « مقدمة تاريخ العلوم » : كانت اللغة العربية من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر لغة العلم والحضارة البشرية ، وكان يتعين على من يبغى الإلمام بثقافة عصره وبأحدث صورها أن يتعلم العربية ، وذلك تماماً مثلما يحدث فى عصرنا من حيث ضرورة الإلمام بإحدى اللغات الغربية إذا أراد المرء أن يتتبع التطور الفكرى فى العالم .

فضل العرب فى ميادين الفكر والعلوم :

ونريد الآن أن نجول جولة سريعة لنظهر أثر الحضارة العربية فى التراث الفكرى الإنسانى . ونبدأ بإظهار فضلهم على الحركة الأدبية فى أوربا :

يقول « السير جب » فى كتابه « تراث الاسلام The Legacy of Islam »
« إنه فى نهاية القرن الحادى عشر نشأ فى جنوبى فرنسا نوع جديد من الشعر ينهج منهجاً جديداً ، وتميزه صفات نفسية واجتماعية جديدة . وتصوير خيالى فنى جديد . . . وكان هذا الشعر الجديد كثير الشبه بنوع من الشعر

المعاصرين فى أسبانيا العربية . وهذه القرائن كلها تؤيد ما قد تفترضه من أن الشعر البروفانسى الأول قد تأثر بالنماذج العربية » . والواقع أن العرب أقاموا فى جنوبى فرنسا ، وبخاصة فى مقاطعة بروفانس ابتداء من منتصف القرن الثامن . فإذا علمنا أن العربى كان يقرض الشعر بسليقته ، وأنه كان دائم التغنى بمحبوبته ، ويسيطر على خياله التأثر بالجمال ، أفلا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن هذه الجماعة من العرب قد لعبت دوراً فى نشوء شعر « التروبادور » الذى نشأ فى بروفانس بالذات ؟ وإذا أخذنا بما أثبته العلامة راندال فى كتابه « تكوين العقل الحديث » من أن الفكر الأوربى كان بطىء التكوين للغاية فى بدايته ، وأن الشعوب الأوربية كانت تحتاج إلى ضعف الوقت الذى تحتاجه الشعوب الشرقية لاستيغاب الثقافات ، لأدركنا كيف أن شعر التروبادور نشأ فى نهاية القرن الحادى عشر ، بعد أن مرت ثلاثة قرون من الاتصال المباشر بالعرب وبثقافاتهم سواء فى جنوبى فرنسا أم فى أسبانيا .

وقد ثبت من البحوث الحديثة أن « دانتى » شاعر إيطاليا الفحل قد استوحى فكرة « كوميديته الالهية » التى مثلت ثقافة أوربا المسيحية برمتها فى القرون الوسطى ، من مصادر عربية إسلامية ، استقاها « دانتى » من قصة الإسراء والمعراج ومن تعليقات وتفسيرات المفكرين العرب ، ومن مذاهب الصوفية وعلى الأخص كتابات « محى الدين بن عربى » . وقد أثبت هذا الرأى عالم أسبانى هو « ميجل آسين بالاتسيوس Miguel Asin Palacios » فى كتاب ترجم إلى الانجليزية بعنوان « الاسلام والكوميديا الآلهية Islam & the Divine Comedy » (١٩٢٦) .

وقد كرس آسين بالاسيوس أكثر من خمسة وعشرين عاماً من حياته فى بحث وتمحيص الفكر الاسلامى الفلسفى والدينى فى القرون الوسطى ــ سواء فى المشرق أم فى أسبانيا ــ وتأثيره فى ثقافة أوروبا المسيحية . ومكنته خبرته بفقه اللغة العربية ، بالإضافة إلى تمكنه من فلسفة الكلام فى القــــرون الوسطى ، أن يكشف كشوفاً هامة فيما يتعلق باللاهوت ، وكيف أثر ابن رشد فى القديس « توما الاكوينى » ، وابن عربى فى « ريموندلال » ، وإخوان الصفا فى « أرسلمو دى تورميدا » الخ . . ولكن أهم اكتشاف قامت عليه شهرته هو موضوع الكتاب الذى ذكرناه ونعنى به اكتشافه أن النماذج الاسلامية ، هى التى أوحت لدانتى بكوميديته الإلهيـــة .

ومن المؤلفات التى أثرت كذلك فى الأدب الأوربى مقامات «الحريرى». ويرى بعض النقاد شبهاً كبيراً بين شخصية « فيجارو » التى صورها بورمارشيه فى مسرحيته المعروفة « حلاق اشبيلية » : وبين شخصية « أبى زيد » بطل « المقامات » . فكلتا الشخصيتين تتألف عناصرها من الدهاء والخبث والمبالغة وسعة الحيلة وحسن التصرف ، كل ذلك ممزوجاً بخفة الدم والمرح .

وقصة « دون كيشوت » للمؤلف الأسبانى « سرفانتس » ترجع إلى أصول عربية . فقد كان المؤلف سجيناً فى الجزائر وكثيراً ما صرح بأن مسودات كتابه قد كتبت أولا بالعربية .

وأخيراً لا ننسى أن قصة « روبنصن كروزو » المشهورة التى كتبها « ديفو Defoe » مأخوذة من القصة الفلسفية لابن طفيل « حى بن يقظان».

وقد ترجمها إلى اللاتينية « بوكوك » فى عام ١٦٧١ تحت عنـــوان « الفيلسوف المعلم لنفسه Philosophus Auto didactus ».

أما فى ميدان الدراسات الإنسانية فيكفى أن نشير إلى جهـــود المفـــكر والفيلسوف العربى الكبير العلامة عبد الرحمن بن خلدون الذى شهد له كبار علماء الغرب فى العصر الحديث بأنه كان الرائد الأول لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ . إذ سبق فى ذلك أوجست كونت بخمسمائة سنة تقريباً حين كتب مقدمته الخالدة فى القرن الرابع عشر الميلادى (أى الثامن الهجرى) . فقد أراد أن يكتب تاريخ الدولة الإسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الدراسة الموضوعية . غير أنه رأى بثاقب نظره أن كتابة التاريخ لا تستقيم إلا إذا سبق ذلك دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التى انبعثت منها حوادث التاريخ . وحين اقتنع بذلك شرع فى كتابة « مقدمة » لمؤلفه التاريخى الكبير ، وأصبحت هذه المقدمة فيما بعد أشهر ما كتب ابن خلدون لأنها وضعت أسس « علم العمران » أو علم الاجتماع كما نسميه اليوم . وتشتمل هذه المقدمة على دراسة الظواهر التى تتصل بالبيئة سواء أكانت بدوية أم حضرية ، وأثر حياة البداوة أو الحضارة فى طباع الناس وفى عقلياتهم ، ثم دراسة نظام الأسرة ، والقبيلة ، ودراسة العوامل التى تسمح لبعض الشعوب بالتفوق على غيرها ودراسة الاختلافات فى الطبقات وفى الحرف ، وتقسيم هذه الأخيرة إلى حرف تدر الربح ، وحرف تكفل العيش لأصحابها ، وأخـــيرا دراسة العلوم والفنون وجميع التغيرات التى تنتج عن طبيعة الظروف المحيطة بالمجتمع ، والتى تميز المجتمع بطابع خاص .

هذا البرنامج الكامل الذى يضم جميع المسائل التى تتصل بحياة المجتمع يدل على مقدار فهم ابن خلدون لحقيقة الدراسة الاجتماعية وموضوع علم الاجتماع بما لا يختلف عما نفهمه اليوم . ومن العجيب أن علماء الغرب لم يفطنوا إلى القيمة العلمية لهذه المقدمة إلا منذ وقت قريب . فعكفوا على دراستها دراسة دقيقة وكتبوا عليها التعليقات والشروح التى تفيد كلها بأن ابن خلدون كان رائداً لكثير من علماء الغرب فى ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد . فيقول الاستاذ جاستون بوتول ، واليه يرجع الفضل فى توجيه أنظار علماء الغرب إلى أهمية آراء ابن خلدرن — يقول « إن ابن خلدون قد أبدى من الآراء ما جعله مبشرا بالأفكار الاجتماعية الحديثة ، وعلى الأخص تلك التى نشرها منتسكيو فى أوربا . وإن حديث المفكر العربى العظيم عن صلة الأخلاق بالحضارة تجعله رائدا بالنسبة لآراء « روسو » فى هذا الصدد » . » ويقول العالم الأمريكى « ناتانيل شميت » الأستاذ بجامعة كورنيل بأمريكا : « إن حديث ابن خلدون عن خواص المادة والإقليم والأرض والغذاء تجعله مفكراً سابقاً على مفكرى العالم الحديث من أمثال منتسكيو وسبنسر » . ويشهد العالم الايطالى « استيفانو كلوزيو » أن « المؤرخ العربى العظيم استطاع فى العصور الوسطى أن يكتشف مبادىء العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسى قبل « كونسيديران » و « ماركس » و« باكونين » ، وأنه « إذا كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع المعقدة تضعه فى مقدمة فلاسفة التاريخ فإن إدراكه للدور الذى يؤديه العمل ونظام الملكية والأجور يضعه فى مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين . وأخيراً يتوج المؤرخ البريطانى الشهير

« أرنولد توينبي » هذه الآراء بتأكيده أن مقدمة ابن خلدون أعظم عمل من نوعه أبدعه أى عقل بشرى فى أى زمان ومكان . » .

ويهمنا فى هذا المجال أن نضيف إلى هذه المآثر مأثرة أخرى تتصل بأمجادنا القومية ، ونعنى بها فضل ابن خلدون على القومية العربية . فقد مارس هذه القومية ممارسة عملية حين مثل بنفسه دور المواطن العربى ، وتنقل بين البلاد والأقاليم العربية باحثاً دارساً محاولا جمع الشمل ورأب الصدع . وحاول بمجهوده العقلى الجبار تجميع العرب والعروبة بمفهومها الواسع على الصعيد الفكرى والتقدمى .

ننتقل الآن إلى ذكر فضل العرب فى ميدان العلوم التجريبية والطبيعية. ولا نستطيع أن نذكر قائمة علماء العرب جميعاً ، ولذلك سنقتصر على أهمهم : اهتم العرب بالطب وتفوقوا فيه ، وكانوا يجمعون إلى جانب بحوثهم فى الطب والعقاقير صفة البحث فى ظواهر الكون أو ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ، والحكمة (وما زال العوام حتى اليوم يطلقون على الطبيب اسم الحكيم) . وتفوق العرب كذلك فى استنباط كثير من أنواع العلاج ، وكانوا أول من أنشأ الصيدليات . ويقال إنهم أسسوا أول مدرسة للصيدلة ، وكتبوا أول كتاب فى « الفارماكوبيا » . وفى عصر الخليفة المأمون أصبح الصيادلة يمرون بامتحان قبل السماح لهم بممارسة مهنتهم . وعرف المجتمع العربى فى ذلك الحين نوعاً من الخدمة الطبية . إذ كان الأطباء يوفدون إلى القرى والأرياف حاملين معهم الأدوية ليعالجوا كل من احتاج للعلاج . كما كان هناك أطباء يزورون السجون كل يوم لعلاج المسجونين.

ومثل هذه الإجراءات إذا اعتبرت اليوم عادية ، فإنها كانت فى ذلك الوقت تدل على وعى كبير ، واهتمام تام بمبادىء الصحة العامة التى لم تكن معروفة حينئذ فى بقية أنحاء العـالم .

وأول مستشفى فى العالم الإسلامى أنشأه هارون الرشيد فى مطلع القرن التاسع الميلادى (أى الثالث الهجرى) ، ثم تعددت المستشفيات بعد ذلك حتى بلغ عددها ٣٤ مستشفى موزعة على البلاد المختلفة . وكانت المستشفيات تحتوى على أقسام خاصة بالسيدات كما ألحق بكل منها عيادة خارجية ، وكان بعضها يضم مكتبة طبية يرجع إليها المهتمون بالطب ، كما كانت تعطى فيها أحياناً محاضرات طبية .

وأهم الشخصيات التى ظهرت فى محيط الطب فى العالم العـــربى فى العصور الوسطى « الرازى » ، و « ابن سينا » . وقد اعترف علماء الغرب بفضلهما ، وخلدت كلية الطب بجامعة باريس ذكراهما بلوحتين كبيرتين ما زالتا حتى اليوم تحتلان مكاناً بارزاً فى الصـــالة الكبرى بالكلية .

أما الرازى فقد عاش بين سنتى ٨٦٥ ، ٩٢٥ م ، ويعده العلـــماء والمستشرقون أكبر شخصية ظهرت فى محيط الطب فى القرون الوسطى . ويقال إنه حين كلف باختيار مكان مناسب لإقامة مستشفى بغداد الكبير ، أمر بوضع قطع من اللحم فى أنحاء متفرقة . ثم اختار المكان الذى ظلت فيه قطعة اللحم أطول مدة قبل أن تفسد . وقد ألف كتاباً مشهوراً فى

الكيمياء عرف باسم « كتاب الأسرار » ، وترجم إلى اللاتينية فى أواخر القرن الثانى عشر ، وظل حتى القرن الخامس عشر أهم المصادر عن المعلومات الكيماوية . وذكره الفيلسوف الانجليزى « روجر بيكون Roger Bacon » تحت عنوان « ما يتصل بالروح والجسد De Spiritibus Et Corporibus » . وما زلنا نحتفظ من مؤلفات الرازى بمخطوطات منها دراسة عن « الحصبة » ، وأخرى عن « الجدرى » . على أن أهم مؤلفات الرازى هو كتابه الجامع الذى سماه « الحاوى » ، وقد ترجم إلى اللاتينية فى عام ١٢٧٩ ، وترجمه طبيب يهودى من جزيرة صقلية يدعى « فرج بن سليم » . وهو معروف فى العالم الغربى تحت اسم Continens ؛ وبعد أن أخترعت الطباعة ظهرت منه عدة طبعات أولها فى عام ١٤٨٦ . وظهرت الطبعة الخامسة فى فينيسيا (البندقية) عام ١٥٤٢ . وكما يدل عليه اسمه : كان هذا الكتاب يهدف لأن يكون موسوعة (انسيكلوبيديا) تضم جميع ما عرف فى ذلك العصر عن مادة الطب . وهو يلخص جميع المعارف التى وصلت إلى العرب عن الطب اليونانى والفارسى والهندى ، ويضيف إلى ذلك ما ساهم به العرب أنفسهم فى ذلك الميدان من نظريات وآراء وطرق علاجية . وظلت مؤلفات الرازى تحتل مكانها البارز فى محيط الطب ، واعتبرها علماء الغرب مصدرهم الأساسى طوال قرون عديدة ، ولتعميم الفائدة منها كانت هذه المؤلفات — كما ذكرنا — أول الكتب التى ظهرت مطبوعة بعد اختراع الطباعة .

ويأتى بعد الرازى — بالنسبة لعلم الطب — الفيلسوف « ابن سينا » . وقد اعتبرت مؤلفاته الأساس الذى لابد من استيعابه لكل دارس فى

هذا الميدان . وتعدد نشر هذه المؤلفات الطبية باللاتينية والعبرية طوال العصور الوسطى . وفى العصور الحديثة ترجمت أجزاء منها إلى الانجليزية . وتحتوى تصنيفاته من الفارماكوبيا على ما يقرب من سبعمائة وستين عقاراً . ويقول الدكتور « وليم أوسلر » إن كتاب « الشفاء » لابن سينا قد اعتبر « إنجيل » الطب ، واحتل هذا المركز مدة تفوق بكثير المدة التى احتلها أى كتاب آخر .

ولا يخفى أن المعرفة فى العصور القديمة والوسطى كانت لا تعرف التخصص الذى نعرفه اليوم . فكان المفكرون والفلاسفة إلى جانب اشتغالهم بالفلسفة يعالجون المسائل الرياضية ، ويتكلمون فى الموسيقى والفلك بل وينظمون الشعر أحيانا . وقد يدهش كثير من الناس اليوم حين يعلمون أن عمر الخيام مؤلف الرباعيات المشهورة التى ترجمت إلى كثير من اللغات الأوروبية — كان يعتبر ضمن علماء الفلك والرياضة الممتازين . وكذلك الفيلسوف « الكندى » يعتبر من أهم الشراح لنظريات فيثاغورس فى الهندسة والرياضيات ، كما اشتغل بالكيمياء والبصريات ، وله آراء قيمة فى الموسيقى . وقد استمد نظريته فى البصريات من نظرية « اقليدس » ، وكان لها تأثير كبير فى ميدان هذا العلم مدة طويلة . إذ استوحى منها « روجربيكون » كثيراً من آرائه . أما عن كتاباته فى الموسيقى ، فقد دلت على تقدم هذا الفن فى البلاد الإسلامية قبل انتقال أصوله العلمية إلى أوربا .

على أن أعظم عالم فى الطبيعيات هو بلا شك « ابو على الحسن بن الهيثم » الذى عاش فى القاهرة بين سنتى ٩٦٥ — ١٠٣٩ ميلادية . إذ يمثل وحده

طفرة كبرى فى تطور البصريات وفسيولوجيا النظر . وقد ترجم مؤلفه فى « البصريات » إلى اللاتينية والايطالية ، وأصبح المرجع الأساسى لعلماء الطبيعة ، كما كانت أبحاثه التى كرسها لاختراع العدسة المكبرة هى الأساس الذى اعتمد عليه كل من « روجر بيكون » ، « فيتلو » Witelo البولونى ، بعد ذلك بثلاثة قرون فى أبحاثهما الخاصة بالميكروسكوب والتلسكوب . كما أن « فيتلو » الذى كتب أول مؤلف أوروبى فى البصريات فى القرن الثامن عشر ، استمد معظم آرائه من كتاب ابن الهيثم . وقد أطرح ابن الهيثم نظريتى « اقليدس » ، و« بطليموس » ومهد لنظريته الجديدة بوصف دقيق للعين ولعملية التنسيق فى الابصار المزدوج بواسطة العينين ، كما أنه فسر ظواهر الانكسار تفسيراً ينم عن عبقرية ، وكان أول من أشار إلى كيفية استخدام الغرفة السوداء ، فوضع بذلك أساس التصوير الفوتوغرافى . وحين أشاد علماء الغرب بفضله على العلم الأوربى لم يكن فى تقديرهم هذا أى أثر للغلو أو المبالغة ، إذ صرح العالم الرياضى « شال Chales » وهو من علماء القرن التاسع عشر أن « أبحاث ابن الهيثم كانت النواة الأولى التى انبثقت منها جميع النظريات الأوربية فى علم البصريات ، وأنه حتى ظهور أبحاث «كبلر » و « ليونارد » ظلت البحوث فى علوم الضوء والبصريات تعتمد كلها على كتابات ابن الهيثم .

ويعزى إلى العرب الفضل فى إدخال الطريقة التجريبية فى علوم الطبيعة والكيمياء وبذلك حققوا فيها تقدماً حاسماً بعد أن ظل هذان العلمان مدة طويلة قاصرين على الآراء النظرية التى قدمها فلاسفة اليونان . وقد قام علماء العرب بملاحظات دقيقة للظواهر وجمعوا حقائق كثيرة. وكلمة

« كيمياء » ذاتها كلمة عربية ويقال إنها ترجع إلى أصل مصرى قديم معناه « الغامض Obscur » .

ويعتبر « جابر بن حيان » أشهر اسم عربى فى مجال هذا العلم . وقد عاش فى الثلث الأخير من القرن الثامن (حوالى سنة ٧٧٦) . وبدأ بحوثه كمن سبقه من علماء اليونان والمصريين من الفكرة التى كانت تقول بأن جميع المعادن الشائعة كالقصدير والرصاص والحديد والنحاس يمكن تحويلها إلى ذهب أو فضة بعد معالجتها بطريقة كيمائية . ولكن فضله الأساسى هو فى إظهار أهمية الوسائل التجريبيـــة وتوضيح طرق استخـــدامها . ولذا فقد تقدمت الكيمياء على يديه نظرياً وعملياً . ويعتقد علماء الغرب أن « جابر بن حيان » هو مكتشف كثير من المركبات الكيمائية التى لم يرد ذكرها فى مؤلفاته الاثنين والعشرين . وهذه المؤلفات نفسها يحسبها البعض فيما ينوف عن مائة مؤلف ؛ ولكن من المؤكد أن الكثير منها منتحل ونسبة هذه المؤلفات إليه خير دليل على أنه منذ مطلع القرن الرابع عشر لم يكن هناك مؤلف يظهر فى الكيمياء إلا ويشير فى كثير أو قليل إلى جابر ابن حيان . وقد استطاع الباحثون المحدثون أن يستخرجوا من بين الخليط من الآراء والاكتشافات التى نسبت إليه بعض الحقائق التى اكتشفها فعلا . ومن ذلك أنه كان أول من وصف وصفاً علمياً عمليتين هامتين فى محيط الكيمياء ، ونعنى بهما عمليتى التكليس Calcination ؛ والاختزال Reduction وأدخل كثيرا عن التحسينات على الوسائل التى كانت مستعملة فى عمليات التبخر ، والتسامى Sublimation والذوبان والتبلور . وتوصل إلى تحضير حامض الكبريتيك ، وحامض الأزوتيك ، ثم خلطها لإنتاج

ما نسميه « ماء النار » ، واستخدمه فى إذابة الفضة والذهب. ومن الناحية النظرية عدل فى نظريات أرسطو عن تركيب المعادن ، وظلت أراؤه مقبولة فى عمومها حتّى ظهور الكيمياء الحديثة أى حتّى القرن الثامن عشر .

* *

هذه أطراف من أمجاد العرب . ولو استطردنا فى حصرها والإلمـــام بجوانبها المتعددة فى شتّى ميادين العلوم والفنون لاحتجنا فى ذلك إلى عدة مجلدات . وقد قامت هذه الحضارة — كما رأينا — على صفات أصيلة فى نفس العربى دعمتها سماحة الإسلام ، وتشجيع العلم وتكريم العلماء ، وتضامن شعوب الأمة العربية وتساندها للوصول إلى أهدافها السامية .

وإذا كانت الحضارة العربية اليوم تتطور لتساير تقدم العلم الحديث ، فإن ذلك يجب ألا ينسيها طابعها الخاص ، ويجب ألا يفنيها فى الحضارات الأخرى . إذ أن عناصر نهضتنا وتطورنا يجب أن تنبثق من طبيعـــة بيئتنا ونظمنا وتقاليدنا . وتؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة أن ما يصلح من النظم لمجتمع معين قد لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر . وما ينظر إليه من القواعد التشريعية والاقتصادية على أنه خير فى مجتمع بالذات قد يكون شراً أو ضرراً بالنسبة لمجتمع آخر .

وعلى ذلك فإن التطور الذى تحتمه طبيعة الحياة الحديثة فى عصر العلم والاختراعات يجب ألا ينسينا تقاليدنا القويمة . فالتطور يجب ألا يقضى على التقاليد كما أن التقاليد يجب ألا تعوق التطور . محافظة على الطابع الخاص مع تحول مستمر نحو ما يلائم الأوضاع الجديدة للحياة : هذان هما العاملان الأساسيان فى حياة المجتمعات . وتحقيـــق الانسجام بين هذين

العاملين هو الذى يكفل للمجتمع الاستقرار والتقدم . أما المجتمع الذى ينبذ تقاليده ويندفع فى جنون نحو كل ما هو جديد فإنه مجتمع مقضى عليه بالانحلال . كما أن المجتمع الذى يتعلق بأهداب التقاليد دون أن يكون له من المرونة ما يجعله يساير روح العصر . ويتمشى مع الأوضاع الجديدة للحياة ، مجتمع مقضى عليه بالتأخر والتخلف .

هذه الفكرة : فكرة المحافظة على طابعنا الخاص ، وعلى ملامح حضارتنا وتقاليدنا دون أن نفنى فى الشعوب الأخرى : هى التى أوحت لقادة المجتمع العربى المعاصر بمبدأ « القومية العربية » .

فالقومية معناها تكتل وتضامن الشعوب ذات الحضارة الواحدة ، والأهداف الواحدة . والآمال الواحدة . معناها الاستمرار فى تقـــوية الروابط التى كانت سر عظمة العرب : وعظمة الحضـــارة العربية ؛ معناها الاستمرار فى أداء رسالة الحضارة العربية التى هى رسالة إنسانية صرفة ، وأن ندعم هذه الرسالة على أساس من العلم والمحبة والعدالة ؛ وأن ننهج نهج أوائلنا فى حمل هذه الرسالة إلى العالم أجمع .

لقد فشلت الحضارة الأوربية فى إقرار السلام وتوطيده ، بل إن تقدم العلوم عندهم أدى إلى الحروب لا إلى السلام : كما أن تدهور المثل العليا ليس إلا نتيجة منطقية للحضارة الأوربية القائمة على عبادة المادة . فالأزمات التى يعانى منها العالم اليوم ، سببها انغماسه من المادية الجارفة ؛ والتعصب الممقوت ؛ والاعتماد على القوة وإخماد صوت الحق . فما أحوجه فى هذا الطور من تاريخه لأن ينتفع بما فى رسالة الحضارة العربية من إنسانية وروحانية ونورانية . وما أحوجه إلى مبادىء تخاطب الروح قبل أن تخاطب الجسد : فتبدل خوفه أمناً ، وقلقه استقراراً وطمأنينه .

إن العرب – تمشياً مع رسالتهم الحضارية ، وما اشتملت عليه من أسس إنسانية – قد هبوا فى حاضرهم يدافعون عن حريات الأمم جميعاً وحقها المطلق فى تقرير المصير ، والدفاع عن حقوق الانسان ، والقضاء على كل تمييز عنصرى أو جنسى . والقومية العربية التى ننادى بها اليوم لا تتعارض مع الإنسانية . إذ أنها كوجود اجتماعى تاريخى للأمة العربية لابد أن تقوم . ولابد أن تستند إلى أسس إنسانية عميقة ، يتصل من خلالها الشعب العربى اتصالا صحيحاً طبيعياً بالإنسانية كلها ، وينفعل انفعالا صادقاً بآلامها وآمالها . ومشاكلها وأهدافها ، ويترجم هذا الانفعال إلى عمل إيجابى ومواقف عملية . فهو عن طريق الانفعال القومى أولا يصل إلى الانفعال الإنسانى وإذا لم يعمل الانسان على تحقيق إنسانية المجموع القومى الذى يحيا فيه ويربطه التاريخ به ، فلن يستطيع أن يعمل على تحقيق إنسانية الإنسانية جمعاء .

فالقومية العربية إذن ليست نزعة ضيقة انعزالية ، بل هى على العكس قومية متفتحة متفاعلة . تأخذ وتعطى . وتزيد الحضارة الإنسانية غنى وخصباً وشمولا . والتجربة الإنسانية عمقاً .. وإن الفهم الصحيح للقومية العربية كوجود اجتماعى . لابد أن يوصلنا إلى رفض الفكرة العنصرية والجنسية فى تفسير القوميات . لأن أى وجود قومى إنما يقوم على تفاعل عوامل اللغة والتاريخ . والثقافة . والتقاليد . والأهداف ، وليس على تخيلات وهمية عن الدم والجنس . والفهم الصحيح الواعى للوجود القومى العربى مستمد . بلاشك من عناصر حضارتنا الانسانية التى تقوم على أساس احترام الإنسان وتقديسه . واحترام حقه فى الحياة الحرة الكريمة ،

وعلى أساس تحقيق المساواة بين جميع أفراد الأمة ، وتحقيق التوازن فى العلاقة بين الفرد والمجتمع .

ونحن نشهد اليوم أن الرسالة العربية الانسانية ، تنمو فى نهضتها الحاضرة مع نمو نضالنا ضد التأخر والرجعية ، وتستهدف إرساء جميع العلاقات الإنسانية على أساس الحق والعدل والمساواة والمنفعة المتبادلة . وهى فى جوهرها تعبير عن إيجابية الأمة العربية ، وبعدها عن التعصب والانعزالية ، وتعبير عن حيوية الأمة العربية لأنها تقوم على مبدأ الأخذ والعطاء تتأثر بالتجربة الإنسانية كما تؤثر فيها من خلال تجربتها القومية .

* *

وهكذا نرى ، أن العرب فى ماضيهم وفى حاضرهم قد عملوا على نشر رسالة الحضارة والإخاء ، وتطوير العلوم والمعارف خدمة للإنسانية . فهل لنا أن نأمل فى أن يتخذ علماء العالم اليوم وقادته من هذا المثل الأعلى نبراساً لهم يهتدون به لتحقيق مما تصبو إليه الإنسانية من أمن وسلام ؟

فهرس الكتاب

صفحة